ZNAK

MIESIĘCZNIK

KAROL GÓRSKI: GENEALOGIA RELIGIJNOŚCI POLSKIEJ W XX WIEKU □ **MARIAN PLEZIA:** ODPOWIEDŹ NA ANKIETĘ: FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU □ **O. ALBERT KRĄPIEC:** ZDROWY ROZSĄDEK A KRYTYKA POZNANIA □ **JERZY ZAWIEYSKI:** NOTATKI O KSIĄŻKACH □ **GEORGES BERNANOS:** DIALOGI KARMELITANEK. CZĘŚĆ II

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

39

KRAKÓW

ROK IX WRZESIEŃ 1957

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, ul. Sławkowska 32, I p.

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 12—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godz. 9—13.

Do 15. X. dyżury Redakcji w Warszawie nie będą się odbywać.

CENA ZESZYTU — 10 ZŁ.

Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry) — 30.— zł.

Prenumerata roczna (za 12 n-rów) — 120.— zł.

Prenumeratę należy wpłacać na konto administracji:
P. K. O. Kraków Nr 4-9-613

lub na konto „Ruchu", Warszawa, Srebrna 12
P. K. O. 1-6-100020

wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze

Maszynopis otrzymano 14. VIII. 57. Papier druk. sat. V kl. 61 x 86 70g. Druk ukończ. we wrześniu 1957
Format A5 Ark. druk 7 Nakład 7000 egz.

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład nr 7. Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95. Zam. 429. M-17

ZNAK ROK IX — Nr 4 (39)

MIESIĘCZNIK WRZESIEŃ 1957 KRAKÓW

Badania nad rozwojem kultury religijnej, w szczególności katolickiej w Polsce są pilną i doniosłą potrzebą z dwóch co najmniej powodów:

a) konieczności zebrania materiałów dotyczących tej nietkniętej do tej pory dziedziny, będącej przecież jednym z istotnych składników kultury narodowej w ogóle,

b) uświadomienia sobie przez katolicką część społeczności polskiej tradycji, z których wyrosła, by tym jaśniej zdać sobie mogła sprawę z sytuacji obecnej i z celów, które ma realizować.

Po artykule Stanisława Stommy, analizującym sytuację katolicyzmu polskiego w chwili obecnej, zamieszczamy artykuł prof. Karola Górskiego, który stanowi pionierską próbę naszkicowania genezy współczesnej religijności polskiej. Okres 20-lecia (1919—1939) — należący już do historii, lecz kompletnie nie opracowany — potraktował tu historyk bardzo ogólnie, chcąc uniknąć pospiesznych syntez i sądów.

Redakcja „Znaku" uważa za jedno z naczelnych swoich zadań zapoznanie czytelników, w miarę postępu badań, z tym tak płodnym okresem myśli i działalności katolickiej. Skromnym wstępem do tego są materiały ankiety, które zaczynamy ogłaszać w numerze niniejszym.

KAROL GÓRSKI

GENEALOGIA RELIGIJNOŚCI POLSKIEJ XX WIEKU

Genealogię współczesnej nam religijności należy zacząć od tego momentu, w którym załamały się w XVIII wieku i w początkach XIX wieku podstawy dawnej barokowej religijności i nastąpiło zupełne niemal odejście warstw wyższych od Kościoła. Proces odradzania się religijności wśród warstw wykształconych, a zarazem proces przemian wśród mas ludowych, połączony z odejściem od Kościoła wielkich mas robotniczych na przełomie XIX i XX wieku oraz częściowy ich powrót w XX wieku, ruch protestancki XX wieku i jego załamanie się — wszystko to charakteryzuje dzieje powstania naszej współczesnej religijności polskiej. Próbę genealogii podemujemy w tym artykule, zdając sobie w pełni sprawę, że jest to zaledwie krok pierwszy na polu badań, gdzie nie mamy dotąd żadnych poprzedników.

*

Czasy wojen napoleońskich i Królestwa Kongresowego stanowić będą punkt wyjścia tej próby. Największe nasilenie racjonalizmu i narastający rozdźwięk między wierzącymi masami wiejskimi, które trwały przy wierze przodków i formach barokowej, nieco teatralnej religijności, a klasami wyższymi, które dogłębnie odwróciły się od Kościoła, jest rysem dominującym tych czasów. Oto minister Marcin Badeni w Warszawie, człowiek daleki od wojującego ateizmu, który przed śmiercią wezwał księdza i pojednał się z Bogiem, wydawał po r. 1815 co piątek obiad. Gośćmi jego bywali najwybitniejsi ludzie epoki, m. in. Staszic — i zawsze na obiad było mięso. Dopiero gdy wnuk Badeniego, młody Paweł Popiel zamieszkał u niego jako student, minister zauważył, że nie chce on jeść mięsa w piątki i przeniósł obiady na inny dzień. Ordynat Zamoyski, zwiedzając Rzym, nie widział żadnej potrzeby prosić o au-

diencję u papieża: po prostu nie interesował się nim. Generał Michał Mycielski ochrzczony został na emigracji po r. 1840 przez ks. Kajsiewicza: generał miał wówczas dobrze ponad 40 lat. Urodził się on we Francji w czasach dyrektoriatu, a rodzice odkładali uroczyste chrzciny tak długo, aż o nich zapomnieli. Biskup kujawsko-kaliski Koźmian zdołał skłonić szereg ziemian do zawarcia ślubu kościelnego, gdyż zadowalali się cywilnym. W jednym wypadku podczas wizytacji zabiegła mu drogę dziedziczka wsi z kilkorgiem dzieci i na kolanach błagała, by skłonił jej męża do zawarcia ślubu kościelnego. Istniały żywe sympatie dla protestantyzmu i były fakty przechodzenia na protestantyzm z przekonania; dużą rolę w szerzeniu tych sympatii mogli odgrywać cudzoziemscy nauczyciele. Ogólna pogarda dla kleru, niechęć do zakonów, a w szczególności do wszystkiego, co przypominało gorliwością jezuitów, była powszechna.

Za Księstwa Warszawskiego wygnano z Warszawy redemptorystów, a loża masońska urządziła radosny bankiet z tej okazji. Wytworzył się typ księdza „tolerancyjnego", który nie tylko żył dobrze z ateistami, ale nie starał się wcale ich nawracać: postawa jego wynikała z religijnej obojętności. Proboszczowie wiejscy tolerowali zdrożne życie szlachty, byle ta zachowywała pozory religijności. W Królestwie Kongresowym, gdzie przecież najwięcej było swobody, cicha walka przeciw religii znalazła swój charakterystyczny wyraz w oporach przeciw wskrzeszeniu redemptorystów przez ks. Podgórskiego na wsi w Piotrowicach, w kieleckim. Zaczątki zgromadzenia były śledzone i szpiegowane, nieustannie przyjeżdżały jakieś komisje i szły donosy do w. ks. Konstantego. Mimo protekcji żony tego ostatniego, ks. Łowickiej, szykany nie ustawały. Szczególnie jaskrawe światło na te stosunki rzuca sprawa kazania wygłoszonego w kościele w Stopnicy przez kleryka Dylewskiego. Mówił on o tym, jak wielkim grzechem jest uciemiężanie poddanych, bicie i zmuszanie do składania podarków. Wówczas dwuch podchmielonych oficjalistów zaczęło mu przerywać. Jeden z nich zawołał: „Chłopów bić wolno, bo chłop i pies to jedno. Ten musi być chłopski syn, kiedy za chłopami gada". Dylewski zmieszał się nieco, ale nie zwracał na to uwagi i mówił dalej. Na to z tłumu odezwał się głos: „Dobrodzieju, cóż ten farmazon gadał?" Na to Dylewski do owego oficjalisty: „Czy ja chłop czy ja szlachcic, skoro jestem na ten urząd wyniesiony, powinienem mówić prawdę. Gdybym jej nie mówił, Pan Bóg by mię skarał". W końcu kazania nawoływał do cierpliwości. Po kazaniu na cmentarzu doszło do zwady i chłopi pobili obu oficjalistów, którzy nadal wyga-

dywali na księdza. Chłopi przyprowadzili obu na probostwo, skąd ich odesłano do burmistrza, a ten wydalił ich z miasteczka. Sprawa ta stała się źródłem kampanii, w której oskarżano redemptorystów o podburzanie chłopów. Tylko opór biskupa Skórkowskiego odwlekał ich rozwiązanie i wydalenie. Nawet wybuch powstania listopadowego nie powstrzymał gorliwości władz, a dopiero pierwsze niepowodzenia spowodowały zmianę polityki w stosunku do Kościoła. Po upadku rewolucji listopadowej władze carskie rozwiązały zgromadzenie. Opis przejść redemptorystów pozwala wejrzeć w umysłowość najlepszej części ówczesnego kleru. Uderza w niej strach, w którym nieustannie żyli redemptoryści, strach przed władzami, choć groziły im znacznie mniejsze niebezpieczeństwa, niż w innych okresach: ani długotrwałe więzienie, ani śmierć, ani deportacja, ani obóz koncentracyjny nie były wtedy stosowane. Ale strach panował wszechwładnie, niezależnie od obiektywnych powodów. Dlatego ani w Kongresówce, ani tym bardziej na ziemiach Litwy i Rusi, ani w obu pozostałych zaborach nie było zewnętrznych warunków do religijnego odrodzenia. Nie było też warunków wewnętrznych.

W seminariach panował jansenizm i doktryny józefińskie, które przyznawały monarchom prawo do mieszania się w wewnętrzne sprawy Kościoła. Surowość spowiedników odstraszała od sakramentu spowiedzi, w Galicji uskarżano się po klasztorach żeńskich na suchy i rygorystyczny stosunek księży do życia religijnego. Racjonalizm osiemnastowieczny i tu czynił spustoszenia. Doktryny józefińskie przyznawały panującym, nie tylko katolikom, ale też inowiercom władzę nad sumieniami poddanych, nad udzielaniem sakramentów i obrzędami kościelnymi. Wykonawcami tej władzy byli oczywiście urzędnicy. Papież to był obcy władca, nie posiadający władzy nad sumieniami katolików, prawo kościelne opierano na reskryptach władz państwowych, a nie na kanonach i bullach, profesorowie akademii duchownych i wydziałów teologicznych nie liczyli się z opinią biskupów, głosili, że „w każdej religii można się zbawić" i odrzucali pod nazwą „naleciałości średniowiecza" autentyczne nauki Kościoła. W seminariach w Galicji zniesiono zupełnie teologię moralną, wszędzie korzystano z podręczników przesiąkniętych teoriami XVIII w. Urząd biskupa uważano za „stopień" („Jemu się należy stopień biskupa" powiedział pewien ksiądz o przyszłym biskupie Koźmianie do jego brata). Tak wychowany kler świecki nie miał sił, by odrodzić życie religijne.

Nie miał go też kler zakonny. Księżna Odeschalchi opowiadała, że w młodości była z mężem w dobrach jego w Austrii (zapewne

na Węgrzech) i w czasie jednego z balów zapytała swego tancerza, co to za oznaka czarno-biała, którą ma przy fraku. Odpowiedział jej, że to oznaka zakonu dominikanów, a tancerz z oznaką brązową to franciszkanin. Zakonnicy we frakach bywali na zabawach. We Lwowie dominikanie występowali w czamarach. W Kongresówce i zaborze rosyjskim nie słyszymy o takich faktach, ale poziom życia zakonnego był niski.

Odrodzenie wyszło od świeckich. Pierwsze jego zaczątki pojawiają się w Krakowie, gdzie pod wpływem gorliwego dominikanina O. Leszczyńskiego szereg pań z arystokracji około r. 1820 przystąpiło do bractwa Najśw. Serca Jezusa. Szpiedzy w. ks. Konstantego denuncjowali je jako uczestniczki spisku: „Spisek jest tym ciemniejszy i niebezpieczniejszy, im więcej dla uniknięcia podejrzeń ukrywa się pod osłoną religijnej świętości i słabości członkiń" pisał jeden z nich. Ale w rodzinnych ogniskach tych pań wychowywała się nieliczna grupa młodzieży wierzącej, która już przed r. 1830 nawiązała stosunki z katolikami we Francji, w szczególności z ks. Lamennais. Młodzi księża zaczęli jeździć na studia do Rzymu (ks. Ledóchowski, późniejszy kardynał). Od r. 1816 istniało w Krakowie Tow. Dobroczynności. Ale ruch katolicki nie przybierał szerszych rozmiarów przed r. 1830, a młody Paweł Popiel, który w czasie studiów w Paryżu poznał ks. Lamennais, pozostawał pod silnym bardzo wpływem innych, legitymistycznych kół katolickich we Francji.

*

Rewolucja lipcowa, klęska powstania i emigracja stworzyły warunki religijnego odrodzenia na wychodźstwie. Zupełna wolność myśli i działania we Francji, przykład katolików francuskich stworzyły warunki samorzutnego odrodzenia religijnego wśród Polaków. U kolebki ruchu stanął Mickiewicz, który miał autentyczne przeżycia mistyczne, głębokie i szczere. Czytał on wiele pism mistyków protestanckich i masońskich, ale pozostał katolikiem z przekonania; można się tylko dziwić, że nie odszedł od katolicyzmu, skoro kler wychowany w duchu jansenizmu nie mógł i nie chciał go informować o katolickiej literaturze mistycznej. Przybywszy do Paryża w r. 1833 zaczął on gromadzić dokoła siebie świeckich katolików, których zrażał ateizm środowiska paryskiego. Była to nieliczna grupa, która znalazła się w zasięgu oddziaływania gorliwych, choć nielicznych świadomych katolików francuskich.

Dnia 19 grudnia 1834 Mickiewicz, Józef i Bohdan Zalescy, Antoni Gorecki, Stefan Witwicki, Cezary Plater założyli „Tow. Braci Zjed-

noczonych", stowarzyszenie religijne o zacięciu apostolskim. Przystąpili do niego Ignacy Domejko i Bogdan Jański, który przebył drogę od st.-simonizmu do katolicyzmu. Jański z inspiracji Mickiewicza założył „Domek", rodzaj niby klasztoru, niby falansteru chrześcijańskiego, gdzie gromadził konwertytów, m. i. przygarnął ściganego przez policję byłego st.-simonistę Piotra Semenenkę oraz drugiego konwertytę Hieronima Kajsiewicza. Z tej grupki wyszło później zgromadzenie zmartwychwstańców, pełne zapału i ducha apostolskiego, które przez emigrację zaczęło oddziaływać na kraj. Zmartwychwstańcy mieli braci świeckich, rodzaj tercjarzy, którzy rozniecili ruch religijny w kraju: Jan Koźmian, późniejszy redaktor „Przeglądu Poznańskiego", Walery Wielogłowski, działacz na polu oświaty ludowej w Krakowie i Galicji, Edmund Bojanowski, założyciel zgromadzenia służebniczek. Silna nuta społeczna, która brzmiała w tej działalności, wywodziła się od Jańskiego i Semenenki, którzy przeszli przez st.-simonizm. Zmartwychwstańcy zajęli stanowisko wyraźnie apolityczne, co zdecydowało w przyszłości o całym obliczu katolicyzmu polskiego, który nie stworzył własnej partii politycznej. Niemniej reprezentowali oni program ten sam, który w Wielkopolsce — poprzez organizację kółek rolniczych i popieranie rozwoju mieszczaństwa polskiego — zmierzał do wciągnięcia chłopa do życia obywatelskiego i do przebudowy struktury całego społeczeństwa. Walery Wielogłowski nie zdołał, mimo wysiłków, zaszczepić w Galicji tej formy pracy, gdyż tu wspomnienia roku 1846 zbyt silnie oddzielały chłopów i szlachtę. Ale pogrzeb jego stał się wielką manifestacją chłopską i zdaniem współczesnych był pierwszym zaczątkiem duchu ludowego. W ten sposób akcja zmartwychwstańców przełamywała aspołeczną, wyłącznie charytatywną postawę katolików. Przełamywał się też stosunek do prawdy katolickiej i katolickiego życia. Zmartwychwstańcy — Kajsiewicz, Semenenko, Jełowicki — imponowali swą wiedzą, kulturą, znajomością najnowszych prądów myśli na Zachodzie. Ks. Semenenko pierwszy z Polaków będzie pisał o tomizmie, opublikuje książkę o mistyce. Zmartwychwstańcy budzili szacunek dla intelektualnych wartości katolicyzmu, a równocześnie pogłębiali jego treść religijną. Ich religijność była typowa dla wieku XIX: pogrążona w introspekcji, w której celował Jański, przeciwstawiała pysze wieku oświecenia i wieku wynalazków niskie, jak najniższe szacowanie siebie. Nie bez wpływu benedyktynów — jeszcze z Pułtuska, gdzie się kształcił, i silniejszych oddziaływań benedyktynów z Solesmes i cystersów z Trappy — Jański kształtował typ życia religijnego swej gromadki. Wyczuwał nie-

jasno błędy jansenizmu, zagnieżdżone w St. Sulpice w Paryżu, dokąd ciągnęli Francuzi przyszłych zakonników polskich. Jański wysyłał swych uczniów do Rzymu. Doktryna życia wewnętrznego jaką wytworzyli zmartwychwstańcy, opierała się na zaufaniu do człowieka i jego dobrej woli, ale była pełna nieufności do jego sił własnych. Ich oddziaływaniu przypisać należy szereg powołań wśród kobiet. Ruch religijny kobiet, który w okresie romantyzmu ogarnął szerokie rzesze w całej Europie, przekształcając na czas pewien oblicze duchowe tej części świata, znalazł silny wyraz także w Polsce. Zakony niepokalanek, służebniczek, (później też zmartwychwstanek), powstawały pod bezpośrednim oddziaływaniem zmartwychwstańców i miały na celu objąć różne dziedziny wychowania młodzieży. Pośrednio zmartwychwstańcy oddziaływali na cały ruch religijny wśród kobiet, a to poprzez emigrację i stykanie się z zamożnymi rodzinami wyjeżdżającymi za granicę.

Religijny ruch kobiet łączył się ściśle z prądem romantycznym, który podnosząc rolę uczucia i intuicji na przekór rozumowi, równocześnie wyżej stawiał kobietę od mężczyzny. Uczucie religijne, budzące się jako reakcja przeciw racjonalizmowi, przybierało formy fideizmu i sentymentalizmu, które gardziły rozumem. Trafiały one łatwiej do kobiet, którym brakło gruntownego wykształcenia, niż do mężczyzn. Ruch religijny romantyzmu nie był wśród mężczyzn głęboki, natomiast gruntownie przemieniał psychikę i życie kobiet. Wszędzie kobiety z dworów szlacheckich pracowały nad podniesieniem moralnym i umysłowym chłopa, daleka nawet Latgalia zawdzięczała im wiele na polu odrodzenia narodowości łotewskiej. Jednakże ten romantyczny ruch kobiet nie zaczął wydawać trwałych owoców przed połową XIX w., a zdaje się, że momentem decydującym musiało być ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia i ożywienie kultu maryjnego w całym świecie katolickim i w Polsce. Powstawać zaczynają po r. 1855 nowe polskie zgromadzenia zakonne, co jest wyrazem i wystąpienia nowego pokolenia, i pogłębienia się życia religijnego w całym społeczeństwie. Tak więc w Petersburgu ks. Szczęsny Feliński założył wraz z p. Dyman zgromadzenie wychowawcze Rodziny Marii, które działać musiało w ukryciu. Pod wpływem kapucynów w Kongresówce powstały zgromadzenia nazaretanek i felicjanek, oba wychowawcze, ale o odrębnych celach i założeniach. W Galicji ruch ten szedł najoporniej. M. Kolumba Białecka heroicznie walczyła o założenie i utrzymanie zgromadzenia dominikanek, pracującego dla ludu. Brakło głębszego zrozumienia i poparcia ze strony władz kościelnych. Zgromadzenie Sacré-Coeur we Lwowie nie odgrywało większej roli, ograniczając

się do wychowywania córek arystokracji w duchu zrazu osiemnastowiecznych tradycji religijnych. W zaborze pruskim praca zwracała się, jak wspomniano, do zagadnień praktycznych. Wszędzie ruch religijny łączył się z dążeniami narodowymi, a marzenia mesjańskie znajdowały grunt podatny przed r. 1863. Typowym tedy zjawiskiem dla tych lat będzie pojawienie się heterodoksyjnej mistyki towianizmu, której uległo tyle prostych umysłów żołnierskich na emigracji, idąc za przewodem oplątanego przez „mistrza" — Adama Mickiewicza. Natomiast sprawa M. Makryny Mieczysławskiej, bazylianki zbiegłej spod zaboru rosyjskiego i otoczonej nimbem świętości i męczeństwa, przedstawia się dotąd zagadkowo.

Wśród mężczyzn odrodzenie religijne związane było przed r. 1863 tak ściśle z zainteresowaniami politycznymi i walką o byt narodowy, że samoistny ruch katolicki istniał tylko w Wielkopolsce. Tu linia podziału przebiegała w związku z kwestią rzymską. Katolicy byli zwolennikami władzy świeckiej papieża, a w kraju brali czynny udział w pracy organicznej. Żywioły liberalne były za zjednoczeniem Włoch, a w kraju za walką zbrojną. W Wielkopolsce katolicy przodowali na polu pracy charytatywnej (Konferencje św. Wincentego à Paulo) i stworzyli pierwsze polskie czasopismo katolickie, stojące na wysokim poziomie „Przegląd Poznański". Wśród kleru zainteresowania społeczno-polityczne stały na miejscu naczelnym, a życie religijne nie było zbyt głębokie. W zaborze austriackim przed r. 1870 nie było w ogóle ruchu katolickiego poza Krakowem. Tendencje liberalno-patriotyczne w znacznym stopniu ogarniały szerokie koła księży, podczas gdy na godnościach duchownych zasiadało wielu Niemców i Czechów. O pracy nad ludem po r. 1846 myślano tylko w Krakowie. Wielkie zasługi położyli jezuici na polu misji wewnętrznej. W zachodniej części kraju poziom religijnego wyrobienia ludu był znacznie wyższy niż na wschodzie, gdzie panowały najdziwniejsze przesądy i świętokradztwa, jak dawanie bydłu do spożycia konsekrowanej Hostii. W zaborze rosyjskim nie było odrębnego ruchu katolickiego wśród mężczyzn. Część kleru, zdemoralizowana przez władze carskie, wysługiwała się im za ordery i dochody. Mała grupa, gorliwa, światła i patriotyczna, pragnęła walczyć o odrodzenie religijne, obierając w tym celu różne drogi. Stosunki były niezwykłe. Przyszły biskup ks. Konstanty Łubieński został wydalony z seminarium duchownego w Kielcach za szerzenie wśród kolegów poglądów o wysokiej świętości stanu kapłańskiego i propagowanie nabożeństwa majowego. Masa kleru parafialnego, mało wykształcona, zastraszona przez władze, uporczywie trwała przy wierności dla wiary i Kościoła, sta-

wiając wraz z ludem opór zakusom władz. Tak samo było na unickiej chełmszczyźnie. Na Żmudzi wspaniałe wyniki wydawała walka z pijaństwem mimo przeciwdziałania władz carskich. Wiele na tym polu zdziałano także w Kongresówce. Natomiast seminaria i akademie duchowne opanowane były przez zwolenników józefinizmu i religijnych liberałów, którzy cieszyli się poparciem rządu. Dopiero ks. Hołowiński dokonał przełomu w Akademii duchownej w Petersburgu, akademia warszawska oskarżana była przez gorliwego ks. Ożarowskiego o głoszenie zasad niezgodnych z orzeczeniami Kościoła. Nic tedy dziwnego, że wśród części kleru w Kongresówce szerzyły się poglądy rewolucyjno-liberalne, będące wyrazem opozycji przeciw panującym stosunkom.

*

Rok 1863 przyniósł straszliwą klęskę narodowi. Pod wpływem załamania się nadziei narodowych kruszyła się wiara romantyczna i uczuciowa. W Galicji młode pokolenie przeszło pod sztandary ateizmu i pozytywizmu, to samo miało miejsce w Kongresówce. W Wielkopolsce na plan pierwszy wysunęła się walka z germanizacją, która przesłoniła niemal wszystko. Czasem anegdota historyczna lepiej maluje tło od szerokich opisów: liberalny magnat, Stanisław Kościelski przyjaźnił się z ks. Piotrem Wawrzyniakiem, kierownikiem życia gospodarczego Polaków w zaborze pruskim. Współpracowali na polu pracy społecznej i byli po imieniu. Gdy Kościelski zachorował śmiertelnie, okazało się, jak mówi anegdota, że nie chce się spowiadać. Zwrócono się o interwencję do ks. Wawrzyniaka. Przybył on i w słowach oględnych starał się zwrócić myśl chorego ku sprawie zbawienia. „Nigdy nie myślałem, że ty w to wierzysz" — powiedział umierający przyjacielowi-księdzu. Po prostu nigdy o sprawach religii ze sobą nie rozmawiali.

Klęska roku 1863 nie załamała ruchu katolickiego,ale nadała mu inny charakter. Katolicy, zaangażowani dotąd w życiu politycznym, zaczęli przenosić wszystkie swe siły na pole pracy religijnej. Jedyną drogą zdawało się przyjęcie sukni duchownej i wstąpienie do zakonu. Idea katolickiego apostolatu świeckich jeszcze się nie narodziła. Tak Walerian Kalinka, chcąc się poświęcić walce z niebezpieczeństwem schizmy i pracy na polu religijnym, wstąpił do zmartwychwstańców, zrywając zupełnie z polityką. O. Rafał Kalinowski, świątobliwy reformator karmelitów bosych, w r. 1863 jako człowiek świecki był delegatem rządu narodowego w Wilnie i został skazany na śmierć. Adam Chmielowski, późniejszy brat Albert i twórca nowych form życia franciszkańskiego, stracił nogę w pow-

staniu. Ruch katolicki zwęził co prawda swój nurt, ale go bardzo pogłębił. Spotykamy jednak w Polsce u schyłku XIX w. obok niezwykłego, wyjątkowego rozkwitu świętości, takiego jak w XIII wieku lub po reformie trydenckiej, — szerokie koła o religijności płytkiej i powierzchownej, jak świadczą np. pamiętniki Krzywoszewskiego. Jeśli nawet pamiętniki Bobrowskiego czy Chłędowskiego zawierają tylko niewielką część prawdy, to wiadomo i skądinąd, że upadek obyczajów w warstwach wyższych był bardzo wielki. Mieszczaństwo i tworząca się warstwa inteligencji były wobec religii wrogie lub całkowicie obojętne. Ziemianie zachowywali pozory wobec ludu, ale w istocie rzeczy upadek wiary i obyczajów, choć starannie ukrywany, nie był mniejszy niż w miastach. Chłop pozostał wierny Kościołowi, a poziom obyczajowy był tu na ogół wyższy niż w klasach panujących. Z ludu też wyrastała świętość, jak świętość skromnej służącej, Anieli Salawy, która w krytycznych chwilach życia narodu ofiarowała swe życie za Polskę.

*

Do r. 1880 mniej więcej życie religijne rozwijało się w dawnych formach, choć jego punkt ciężkości przeniósł się do Galicji, która cieszyła się autonomią. Zrazu przeważał autorytet i wpływ zmartwychwstańców, którzy wreszcie osiedli na ziemi polskiej. Krystalizowały się zakony żeńskie, założone w okresie poprzednim. Po upadku „Przeglądu Poznańskiego" zastąpić go miał „Przegląd Lwowski" ks. Podolskiego, ale wciągnięty w wir polemik prasowych nie umiał się utrzymać na należytym poziomie. Zresztą ruch katolicki zaczął się we Lwowie dopiero po r. 1870, przy czym linia podziału zarysowała się znów według stosunku do kwestii rzymskiej: za wskrzeszeniem państwa kościelnego lub przeciw. Żywioły liberalne i masońskie, bardzo silne w Austrii, zarzucały katolikom nietolerancję i krępowały ich działalność. Konserwatyści, przyznający się do katolicyzmu, czasem obalali projekty zgłaszane przez katolików: ks. Adam Sapieha obalił projekt wprowadzenia szkoły wyznaniowej. Prymat spraw politycznych zawsze będzie krępował we Lwowie rozwój życia religijnego.

Około r. 1880 wymiera pierwsze pokolenie zmartwychwstańców (ks. Kajsiewicz, ks. Jełowicki, ks. Semenenko). Na czoło życia katolickiego zaczynają się wysuwać jezuici. Wydaleni z Rosji w r. 1820, osiedli w Galicji. Nie spotkali się tu z życzliwością czy poparciem. Przez szereg lat liczba powołań była nikła i trzeba było uzupełniać szeregi zakonników przez ojców z Czech, Moraw czy Śląska. Dopiero po wygnaniu z Prus jezuitów podczas „Kulturkampfu", człon-

kowie zakonu pochodzący z Wielkopolski osiedli w zaborze austriackim i nadali pracom wielki rozmach. Po upadku „Przeglądu Lwowskiego", zaczęli w r. 1884 wydawać „Przegląd Powszechny" w Krakowie, tworzyli sodalicje, prowadzili w kraju misje, publikowali broszury na tematy aktualne. Walcząc przeciw jansenizmowi szerzyli wśród mas kult Najśw. Serca Jezusa i kult eucharystyczny. „Przegląd Powszechny" stanowi najlepsze źródło do poznania przemian w życiu katolickim tych dziesięcioleci przed r. 1914: zrazu jest on wyrazem religijnego ruchu o zasięgu ciasnym, potem coraz bardziej staje się organem myśli polskiej o zasięgu ogólnonarodowym.

Na szczególną uwagę zasługuje założenie przez ks. Br. Markiewicza zakładu wychowawczego w Miejscu Piastowym. Zrazu praca jego była krępowana przez niezliczone szykany ze strony konserwatystów, stojących u steru rządów. Osłabienie ich wpływów po upadku rządu Badeniego przyniosło swobodniejszy rozwój pracy. Polityka konserwatystów przyczyniła się w stopniu bardzo wielkim do wykolejenia się ks. Stojałowskiego, którego zwalczano nie przebierając w środkach. Ks. Markiewiczowi miano za złe przyjaźń z ks. Stojałowskim i walkę przeciw prawu propinacji, które przyczyniało się do rozpijania chłopów przez dwory. We Lwowie oszczercza kampania przeciw arcybiskupowi sufraganowi ks. Weberowi miała wedle niektórych swe źródło w szerzeniu przez niego haseł Rerum Novarum. Uporczywemu konserwatyzmowi stawiały czoło tylko jednostki (np. ks. Tyczyński). Nowe prądy myśli katolickiej z Francji nie docierały prawie wcale: dominowały wzory włoskie i austriackie.

Niemniej rozkwitała świętość: O. Markiewicz, O. Bernard Łubieński, który z trudem zaszczepiał znów redemptorystów na ziemi polskiej, O. Rafał Kalinowski, ks. Ożarowski, który wstąpił do kamedułów po r. 1863, aby pokutować za grzechy narodu, Brat Albert, jezuita O. Jackowski — żyli i działali w Galicji. Nie brakło też świątobliwych księży świeckich (ks. Pawłowski z Jodłówki). Nowi biskupi (po 1880 r.), niektórzy wychowani w kolegium polskim w Rzymie (ks. Pelczar) wnosili powiew gorliwości i nowe prądy do życia katolickiego. Arcybiskup Bilczewski pierwszy na wschodzie kraju przełamał jansenizm i nadał życiu katolickiemu rys ekspansywny. Wszystkie te postaci symbolizowały głębokie przemiany religijne w łonie katolicyzmu polskiego.

W zaborze rosyjskim po r. 1863 życie Kościoła toczyło się w warunkach niezwykle ciężkich, pod argusowym okiem policji, wśród ponawiających się aktów przemocy i deportacji biskupów. Stare

klasztory uległy prawie bez reszty kasacie. Ale Rodzina Marii przetrwała jako tajne zgromadzenie w miastach cesarstwa, dokąd przybywało coraz więcej emigrantów Polaków. W Królestwie O. Honorat kapucyn założył szereg zgromadzeń tercjarskich, które miały prowadzić pracę apostolską także w fabrykach, prowadząc życie tak jak robotnicy. Charakteryzując położenie Kościoła za Aleksandra III i w początkach rządów Mikołaja II, kiedy nasilenie akcji rusyfikacyjnej doszło do szczytu, O. Honorat tak pisze: „W szkołach szerzono przez nauczycieli najzgubniejsze zasady, podawano młodzieży najbezecniejsze książki, aby prędzej nauczyli się języka ruskiego, popierano zakłady i pisma niemoralne, a uciskano religijne i moralne, gorsząc lud przez różne pisma i podstępy, a jednak pomimo tych wszystkich wysiłków moralność nie tylko nie upadła, ale się podniosła, lud w znacznej części pozbył się pijaństwa, a garnie się do pracy i pobożności. A przez co? Śmiało powiadam, że przez sługi i służebnice Pańskie, rozbudzające wszędzie pobożność i przyświecające przykładem cnót ewangelicznych". Życie ich upływało w ukryciu i nie o wielu z nich dochowały się dokładne wiadomości, jak np. o Wandzie Malczewskiej. Po powstaniu pozostało tylko Tow. Dobroczynności, reprezentujące działalność o typie patronalnym. Wobec prymatu zagadnień gospodarczych tylko jednostki spośród warstw wyższych okazywały zainteresowanie życiem religijnym. Wśród wierzącej części inteligencji panował nadal fideizm i sentymentalizm. Wśród kleru próby odrodzenia życia religijnego i gorliwości apostolskiej doprowadziły do rozbicia. Wypaczona mistyka mariawitów legła u źródeł herezji, która zrazu wyglądała bardzo groźnie (ok. 100.000 wyznawców), przy czym ruch był popierany przez władze carskie.

*

Dopiero po r. 1905 można było myśleć o odrodzeniu religijnym na szerszą skalę. Stare, skazane na wymarcie klasztory, próbowały przyjmować nowicjuszy, powstało tajne zgromadzenie księży marianów. Żywszy niż w innych zaborach kontakt z Francją i kulturą francuską pozwalał szybko recypować nowe prądy płynące z Zachodu. Było to możliwe tylko w ciasnym kręgu znajomych, stąd nawet i po r. 1905 przeważał typ działacza katolickiego idącego samopas. Po r. 1905 powstała w Warszawie grupa młodzieży, skupiona przez Cecylię Plater-Zyberk. Grupa ta zaczęła wydawać miesięcznik „Prąd". Niesłusznie podejrzewany o jakieś niebezpieczne dla wiary dążenia, „Prąd" szerzył koncepcję katolicyzmu społecznego, który by rozpoczął pracę wśród mas. Przynosił on wiew

nowych idei z Zachodu, gdzie rozkwitał katolicyzm. Był ruchem młodym i silnym, który miał przed sobą przyszłość. Drugi ruch młodych pod nazwą Elsów powstał pod wpływem Wincentego Lutosławskiego, ale szybko z nim zerwał i przeszedł na tory wyraźnie katolickie. Kładł on nacisk na zagadnienia etyczne i wychowawcze, wydał szereg ludzi zasłużonych na polu pedagogiki i kultury katolickiej oraz oddziałał silnie na początki harcerstwa. Wyłącznie charytatywna postawa katolików zaczęła się przełamywać wśród młodych już na szereg lat przed 1914 r. Z drugiej strony modernizm nie zdołał zapuścić głębszych korzeni i pociągnął za sobą tylko kilka wybitnych jednostek, większość wierzących pozostała przy Kościele, choć katolicyzm w Kongresówce nacechowany był skłonnościami do indywidualizmu i pewnym niezrównoważeniem w działalności praktycznej.

Inaczej było w zaborze pruskim. Tu nauczanie religii stało najwyżej w szkołach, najwyższe było uświadomienie religijne i dyscyplina praktyki. „Kulturkampf" scementował społeczeństwo, ateizm i liberalizm religijny schroniły się do życia prywatnego, nie objawiając się na zewnątrz. Równocześnie praca duszpasterska przynosiła piękne owoce. Oto co pisze w swym pamiętniczku proboszcz parafii w Radomnie w ziemi chełmińskiej, ks. Jan Batke w r. 1903, po 22 latach pracy: „W tutejszej parafii 1/3 ziemi jest w rękach luterskich, a dostały się w ich ręce przez pijaństwo i rozrzutność Polaków, nim ja tu dotąd w r. 1881 przybył. Od tego czasu niejeden kawałek ziemi znów żeśmy odzyskali. Pijaństwo i złodziejstwo i rozrzutność były tu straszne. Skorom tylko tu nastał, zaprowadziłem Bractwo Najsłodszego Serca Jezusowego i Bractwo Trzeźwości, do których to bractw cała niemal parafia należy. Tym dwom bractwom zawdzięczamy, że się parafia zmieniła na lepsze. Dziś już dobrobyt w parafii, parafianie pracują, oszczędzają, są trzeźwi i ciułają grosz do grosza. Największa oszczędność pomiędzy ubogimi, którzy składają zaoszczędzony grosz do kasy oszczędności, aby sobie kupić chałupkę i kawałek własnej ziemi. W każdym nieomal domu jest książeczka oszczędności, wiele sług i służących mają swoje książeczki oszczędności, cała parafia ma przeszło 100.000 marek złożonych w kasie oszczędności w Nowym Mieście, której ja jestem dyrektorem. A i moralny stan naszej parafii jest niezły. W roku 1882 było w samym Radomnie 8 nieślubnych dzieci (*illegit.*), w roku 1902 w całej parafii nie było ani jednego, za co Najsłodszemu Sercu Jezusowemu niechaj będą dzięki". W dalszym ciągu narzeka na zawziętość i skłonność do procesów, cytując słowa proboszcza z r. 1745 ks. Łukasza Blocha: *Parochiani praecipue in*

villa Radomno astuti, indisciplinati et rebelles parocho. W początkach XX wieku nie było już zatargów z proboszczem. Ale nie to było najważniejsze: nastąpiło nowe przegrupowanie sił społecznych. Katolicy, włączywszy się przede wszystkim do pracy organicznej, zrealizowali w niesprzyjających ramach liberalizmu gospodarczego i przeciwdziałania państwa pruskiego, zasady organicznego ustroju społeczeństwa. Jest to zjawisko jedyne w dziejach Europy XIX w. i z tego punktu widzenia nie zostało ono zanalizowane. Budowa tej społeczności i walka z germanizacją pochłaniała tyle sił, że życie umysłowe uległo zawężeniu do spraw najpilniejszych, gospodarczych, politycznych i społecznych. Po wypędzeniu zakonów (z wyjątkiem szarytek, filipinów i paru innych klasztorów) podczas „Kulturkampfu" powstał w końcu stulecia nowy zakon żeński, Zgromadzenie Pasterek, stawiające sobie za cel szpitalnictwo i pielęgnowanie kobiet upadłych (M. Karłowska). Na Pomorzu powstała polska gałąź elżbietanek, zgromadzenia szpitalnego, na Śląsku — ss. boromeuszki o podobnych celach. Świętość i jej dzieje nie znalazły dotąd badacza.

*

Na osobną uwagę zasługuje praca religijna na wychodźstwie, gdzie brak księży i lichy ich dobór prowadził do odstępstw od Kościoła. Wielki rozmach wykazany przez zmartwychwstańców w Stanach Zjednoczonych stworzył podstawy życia narodowego i prasy polskiej. Zmartwychwstańcy jak ks. Bakanowski umieli ze strzelbą w ręku bronić się wraz z parafianami przed napadami fanatycznych „demokratów" w stanie Texas, budować z niczego kościoły, szkoły i prasę. Felicjanki ogarnęły ruch kobiecy i doszły na wychodźstwie do niezwykłego rozkwitu. Niemniej Kościół narodowy objął część emigrantów, dla których nie zdołano zorganizować odpowiednich form życia religijnego, lub którym starano się narzucić obcy język. Atmosfera zupełnej wolności zrazu działała destrukcyjnie na wyrwane z ojczystego gruntu rzesze, szukające chleba za oceanem. Ale kościół narodowy poza naśladowaniem liturgii katolickiej w języku polskim nie zdołał stworzyć głębszych i bogatszych form życia religijnego dla mas, a po chwilowym wzroście rozwój jego uległ zahamowaniu. Działalność religijna wśród wychodźstwa w Brazylii była gorzej zorganizowana, natomiast świetnie stanęła praca wśród licznego wychodźstwa do Niemiec i do Rosji.

*

Na terenie Polski życie religijne inteligencji przed r. 1914 doznało znacznego pogłębienia i wzbogacenia. Wpływ myśli katolickiej na literaturę piękną stawał się widoczny. Stefan Żeromski ulegał sugestii potężnej osobowości brata Alberta. Reymont i Sienkiewicz byli katolikami praktykującymi. Pojawili się dużej miary poeci religijni, Jan Kasprowicz, ks. Kuryłowski, ks. Szandlerowski. W sztuce plastycznej Jacek Malczewski, odbywał ewolucję ku nowemu malarstwu religijnemu, Mehoffer odrodził malarstwo witrażowe. Pojawiły się próby stworzenia nowej sztuki monumentalnej w budownictwie kościelnym (arch. Mączyński w Krakowie). W życiu umysłowym obok ks. Pawlickiego pojawił się filozof na miarę europejską, ks. Konstanty Michalski, którego nazwisko nierozerwalnie jest związane z renesansem tomizmu w Polsce i z rozwojem badań nad filozofią europejską XIV i XV w. O ile na polu kultury katolicy wywierali wpływ coraz silniejszy, o tyle na polu pracy społecznej pozostawali w tyle za socjalistami i nie umieli wykorzystać ogromnych zasobów wiary, jaka trwała w masach od początku XX w. a i później.

Religijność mas ludowych w latach 1863—1929 cechuje ewolucja od form barokowej pobożności, przepojonej nieraz ciemnotą i zabobonem, do oświeconej wiary, świadomie i dobrowolnie wyznawanej. Najwyraźniej ewolucja ta występuje w zaborze pruskim i austriackim, w Królestwie przeważa uczuciowy typ religijności — tym więcej, że rozwój oświaty hamowany był przez politykę władz carskich. Na ziemiach, gdzie Polacy mieszkali przemieszani z Litwinami, Białorusinami i Ukraińcami, panowała w dziedzinie religijnej zastraszająca ciemnota, gdyż kościoły były tu rozrzucone na wielkich przestrzeniach i nauczania religii w szkołach w praktyce nie było. Wszędzie u ludu przeważała modlitwa ustna, dobre uczynki były pojmowane czysto formalnie (wspieranie zawodowych żebraków). Barokowa ekspresja była uważana za wyraz głębokich i szczerych uczuć. Pierwiastki rozumowe wprowadzały tylko kazania. Prasa religijna nie istniała prawie wcale, a słowo drukowane w życiu religijnym odgrywało rolę znikomą. Tam, gdzie silna była pamięć ustroju pańszczyźnianego, kradzieże leśne i w ogóle nieposzanowanie własności było częstsze niż tam, gdzie, jak w zaborze pruskim, pamięć o przeszłości zacierała się szybko, a chłop stawał się przedsiębiorcą-rolnikiem. Na ogół jednak wszędzie poziom życia religijnego i moralnego podniósł się znacznie.

Cechą charakterystyczną religijności polskiego ludu, odziedziczoną po XVIII w., były pielgrzymki. Nastrój ich oddał Reymont w „Pielgrzymce do Jasnej Góry". Miejsc pielgrzymkowych jest

teraz mniej, niż w XVIII w., za to ściągają one większe tłumy. Na plan pierwszy wysuwa się Jasna Góra, do której ciągną także pielgrzymki ze Śląska. Kompromitujące wydarzenia w początkach XX w. nie wpłynęły na frekwencję pielgrzymów, co świadczy, że masy posiadały jasną świadomość różnicy między kultem, a jego sługami. Na Górnym Śląsku pielgrzymki zmierzają do Piekar albo do Wambierzyc w kłodzkim. W Małopolsce jest wiele miejsc pielgrzymkowych o lokalnym znaczeniu, podobnie w Wielkopolsce. Na Mazurach św. Lipka ściąga prócz katolików także protestantów, ale pielgrzymki z Królestwa już nie docierają poza granicę. W Gietrzwałdzie, w miejscu, gdzie Matka Boża w r. 1877 ukazała się dzieciom i przemówiła do nich po polsku, powstaje mimo niechęci władz pruskich nowe miejsce pielgrzymkowe.

Religijność mas była tak głęboka, że kierunki radykalne i rewolucyjne musiały się z nią liczyć, a zaniechawszy ataków frontalnych, ograniczyły się z czasem do napaści na kler.

Wśród unitów na Podlasiu głębokie przywiązanie do wiary katolickiej wydało licznych męczenników, którzy krwią i zesłaniem zaświadczyli swe przekonania. Wygnańcy nie ustawali w pracy apostolskiej wśród Rosjan i dokonywali nawróceń.

Masy robotnicze składały się z przybyszów ze wsi, a pierwsze pokolenie było głęboko wierzące. Ale już w końcu XIX w. z jednej strony pod wpływem wyzysku, z drugiej agitacji rewolucyjnej, która szerzyła oświatę w duchu pozytywizmu, zaczyna się załamywać wiara wśród mas robotniczych. Brak kościołów w wielkich miastach i nowych osiedlach, ponadto w zaborze rosyjskim skrępowanie duchowieństwa przez policję, niedostateczne przygotowanie kleru do nowych zadań, były dalszymi przyczynami tego załamania. Zjawisko to nie występuje w Wielkopolsce, słabo uprzemysłowionej, gdzie akcja prymasa Stablewskiego doprowadziła do założenia Tow. Robotników Chrześcijańskich, ani na Śląsku, gdzie masy robotnicze zostały wierne Kościołowi. Nawet w zaborze austriackim jeszcze ok. r. 1900 nie ma niewiary w mniejszych ośrodkach, mimo, że były one wystawione na wszelkie oddziaływania. W Królestwie i w białostockim natomiast propaganda niewiary była silna i nie równoważyły jej już po r. 1900 organizacje tercjarskie o. Honorata, o których była mowa. Zarówno nieudolność i niedbalstwo katolików w zaborze austriackim jak i ucisk w zaborze rosyjskim dawały w wyniku stały postęp niewiary.

Lata bezpośrednio poprzedzające r. 1914 przyniosły więc wzrost znaczenia katolików w życiu umysłowym Polski i zbliżenie inteligencji do Kościoła. Pojawia się we wszystkich zaborach zastęp

księży zdolnych i wykształconych, przygotowanych do pracy wśród inteligencji. Nieliczne kadry inteligencji świeckiej pozostają daleko za nimi pod względem przygotowania intelektualnego i znajomości nowych prądów na katolickim zachodzie. Słabość katolicyzmu polskiego polegała na braku rozwiniętej akcji społecznej i nawet zrozumienia dla zagadnień socjalnych. Łączył się z tym proces powolnego odchodzenia mas robotniczych od kościoła.

*

Pierwsza wojna światowa, prócz klęsk i zniszczeń, przyniosła załamanie się całego dufnego w sobie światopoglądu pozytywizmu. Klęski wojenne, zetknięcie się oko w oko z rzeczywistością śmierci, pogłębiły ludzi i zmusiły ich do zastanowienia się nad sensem życia i świata. Młodzież, która przeżyła wojnę, stanęła w pierwszym szeregu potężnego, żywiołowego wprost ruchu, który przyniósł odrodzenie życia religijnego wśród inteligencji polskiej. Zmiotło ono z powierzchni dyletantyzm religijny (Wincentego Lutosławskiego) i nieskrystalizowanych prądów, szukających prawdy w pozawyznaniowym ujęciu chrześcijaństwa. Zostały na powierzchni życia ruchy o jasno sprecyzowanym obliczu, oparte o wiele bardziej na rozumowej wierze i choćby powierzchownej znajomości filozofii chrześcijańskiej oraz społecznej doktryny Kościoła. Szły w zapomnienie fideizm i sentymentalizm starszego pokolenia. Szukano wzoru katolickiego dla ludzi żyjących w świecie. Nie zakonny ideał odosobnienia, a chęć włączenia się do pełni życia stanęły na porządku dnia. „Chrześcijaninem jestem i nic ludzkiego nie jest mi obce", wypisał na swym sztandarze jeden z ruchów młodzieży katolickiej. Ale rodziło się nowe niebezpieczeństwo w postaci woluntaryzmu o zabarwieniu aktywnym, który wysuwając zasadę polityki na plan pierwszy, spłycał życie religijne młodzieży. Ten prymat polityki wywodzący się z hasła „politique d'abord" głoszonego przez *Action Française* i jej polskich adherentów, nadawał ruchowi katolickiemu pozory siły, w rzeczywistości miał go pozbawić zdolności głębszego oddziaływania na życie wewnętrzne.

Ruch religijny wśród młodzieży skrystalizował się w kilku typach wychowawczych, które na zewnątrz znajdowały wyraz w różnych organizacjach. Najliczniej był reprezentowany typ czysto religijny o zacięciu woluntarystycznym, wymagający prócz systematycznego spełniania praktyk religijnych tylko pewnej lektury niezbyt trudnej oraz czynnej obrony interesów katolickich w życiu. Drugi kierunek reprezentował dążenie do przebudowy społecznej i gospodarczej w myśl zasad encyklik papieskich. Podkreślał on

silnie konieczność pracy społecznej i współpracy z ruchami masowymi, przede wszystkim robotniczymi. Brał on czynny udział w życiu akademickim, w dziedzinie intelektualnej reprezentował dążenie do oparcia całej kultury współczesnej na filozofii tomistycznej. Tendencje do stworzenia kultury katolickiej nie były zresztą skrystalizowane. Inny typ, przemawiający raczej do ludzi o wykształceniu technicznym, ograniczał się na zewnątrz do pracy charytatywnej, natomiast pracę wewnętrzną opierał na czytaniu i komentowaniu w duchu nauk Kościoła Pisma św. Inne ruchy o bardziej specjalnym zasięgu interesowały się misjami zagranicznymi, których popularność w Polsce nie była wielka z powodu silnie rozwiniętego nacjonalizmu. I tu starano się wyjść z zaścianka i związać życie katolickie w Polsce z ruchem światowym. Inne koła łączyły jednostki, szukające pogłębienia modlitwy przez liturgię, albo organizujące rekolekcje zamknięte, nowość przyjmowaną niechętnie i nieufnie.

Prasa młodzieżowa o poziomie nierównym, borykająca się z trudnościami materialnymi („Prąd", reprezentujący dawne tendencje przejęte przez ruch odrodzeniowy, „Pax" w Wilnie, stanowiący zapowiedź przyszłego „Tygodnika Powszechnego", „Annales Missiologicae" i inne) nie miały szerszego zasięgu oddziaływania, ale reprezentowały siły, które z czasem miały dojść do głosu.

Wobec tego pełnego rozmachu ruchu młodzieży katolickiej, nieporadne próby organizowania życia religijnego wśród starszego pokolenia inteligencji, podejmowane przez świeckich, wyglądały mdło i niepoważnie. Niektóre składem uczestników odstraszały ludzi młodych. Słabe też było oddziaływanie katolików świeckich na życie umysłowe i twórczość artystyczną dwudziestolecia. Nie było tu zorganizowanego mecenatu, a literatura odchodziła coraz bardziej na pozycje liberalizmu. Były to zjawiska zdecydowanie ujemne. Trwałość życia rodzinnego nie była wielka wśród inteligencji, która dopuszczała się bardzo często występnych praktyk przeciw życiu własnych dzieci. Brak konsekwentnego praktykowania katolicyzmu, ograniczanie się do konformizmu obyczajowego, szerokie rozpowszechnienie nałogu pijaństwa, były spadkiem przeszłości, a zarazem groźną zapowiedzią na przyszłość.

Niemniej, pod wpływem przykładu Francji, a także na skutek działania światłych grup księży, inteligencja coraz silniej i wyraźniej zaczęła wracać do wiary. Były tu nawet takie zjawiska, szkodliwe i złe, jak mody na pewne intelektualne czy religijne ruchy katolickie, co dowodziło tylko, że przełom był tak zasadniczy, iż nawet jednostki płytkie starały się do niego dopasować.

Odrodzenie starych i pojawianie się nowych zakonów tworzyło nowe ośrodki pracy umysłowej i działalności religijnej. Pogłębiał się stosunek do mszy św. i sakramentów, choć ruch liturgiczny jako taki przemawiał tylko do nielicznych. Ogólne wrażenie żywiołowego rozwoju życia katolickiego, jaki historyk tych czasów zawsze zauważy, nie może przesłaniać także procesów innych, wchodzących dopiero w stadium początkowe.

Wśród mas ludowych obserwować można zjawiska pozornie odwrotne do tych, które występowały wśród inteligencji. Silny ferment religijny spowodowany po części i wzmocniony przez katastrofy wojenne i tworzenie się nowych form życia politycznego i społecznego, oraz przez załamywanie się form tradycyjnych, przejawiał się w rozwoju sekt rodzimych i zagranicznych. Niektóre z nich, zapowiadające koniec świata w r. 1925 i panowanie wybranych, tj. członków sekty, żerowały na ciemnocie mas, ale większość z nich znajdowała oparcie w poszukiwaniu świadomego, osobiście wypracowanego stosunku do Boga i Kościoła. Prowadziło to często do odejścia od dawnej wiary, najczęściej do kościoła narodowego, którego formy tradycyjne w liturgii odpowiadały nawykom ludu. Bardzo często odejście od Kościoła kończyło się powrotem. Usilna praca duszpasterska, usuwanie niedomagań w życiu Kościoła, systematyczne nauczanie religii w szkole, rozwój prasy katolickiej utrzymały większość mas chłopskich i duży odłam robotników przy katolicyzmie. Tradycyjne formy pobożności zaczęły zanikać, wytwarzały się zwolna nowe. Proces ten nie jest jeszcze zakończony i trudno uchwycić jego cechy charakterystyczne. W każdym razie jedną z nich jest mniejszy nacisk na skrupulatne przestrzeganie postów, od których łatwo uzyskać dyspensę, natomiast częstszy i liczniejszy udział we mszy św. w dni powszednie i częste, nieraz codzienne przystępowanie do Sakramentu Ołtarza. Praca charytatywna coraz częściej opiera się na osobistym wkładzie pracy, coraz mniej — na ofierze pieniężnej dla pozbycia się natrętnego obowiązku. Powoli szerzy się poczucie obowiązku czytania katolickiej prasy i książki.

Karol Górski

ANKIETA:

FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU

Poniżej zamieszczamy pierwszą z nadesłanych nam wypowiedzi, pióra profesora filologii klasycznej U. J. dr Mariana Plezi.

Redakcja

Zaproszenie Redakcji do wzięcia udziału w ankiecie na temat „formacji katolickiej w dwudziestoleciu“ połączone z życzeniem, aby głos swój nadesłać jak najrychlej, stawia mnie przed zadaniem pociągającym i kłopotliwym zarazem. Pociągającym — bo sam temat jest wysoce interesujący dla kogoś, dla kogo nie obojętne są dzieje kultury i kolejne ich przemiany. Tyle przecież ważnych i ciekawych rzeczy działo się w życiu duchowym dwudziestolecia, a w życiu katolickim w szczególności! Nie będzie chyba wielkim błędem twierdzić, że zaszły wówczas przemiany poważne, które sprawiły, że epoka ta różniła się zasadniczo od poprzedzającego ją „brzasku XX w.“ sprzed pierwszej wojny światowej, związanego jeszcze mocno z prądami duchowymi schyłku ubiegłego stulecia. W szczególności ideologia katolicka, znajdująca się u nas poprzednio w defensywie i w postawie raczej statycznej, przechodzi w dwudziestoleciu okres dynamizmu, silnej ekspansji, wyrażającej się zarówno wzrostem jej popularności w kołach, dla których dawniej była znacznie mniej atrakcyjna (myślę tu przede wszystkim o inteligencji), jak i dużym zróżnicowaniem i nowością prądów występujących w obrębie jej samej. Dodać do tego można ciekawe krzyżowanie się idej przyniesionych z zewnątrz, będących wyrazem ogólnego rozwoju katolicyzmu na całym świecie, z tym wszystkim, co wyrastało z miejscowych, polskich warunków już to ukształtowanych przez tradycję, już to będących dorobkiem ostatnich lat sprzed pierwszej wojny. Niewątpliwie, gdyby dało się wiernie i do pewnego przynajmniej stopnia dokładnie odtworzyć ten obraz wzajemnego oddziaływania na siebie i na zewnątrz rozmaitych środowisk ludzkich i prądów ideowych, byłoby to malowidło nader ciekawe i pouczające, tym więcej, że i nasze dzisiejsze życie w znacznej mierze tkwi korzeniami w dorobku tzw. dwudziestolecia, przeoranym oczywiście i przetworzonym przez kataklizm drugiej wojny światowej.

O ile jednak perspektywa skreślenia takiego obrazu jest sama przez się czymś nad wyraz pociągającym, to środki po temu, stojące w tej chwili do dyspozycji, muszą wprawiać w zakłopotanie.

Cały ten temat jest jeszcze badawczo nie opracowany, ba, nawet nietknięty, a w znacznej mierze trudno dostępny źródłowo. Jest coś prawdy w ironicznym powiedzeniu Mickiewicza, że „trzeba czekać, aż się przedmiot świeży jak figa ucukruje, jak tytoń uleży": jeszcze zbyt to niedawna przeszłość, jeszcze zbyt wielu powiązaniami sprzężona z teraźniejszością, jeszcze nie odłożył się jak skiba za pługiem historii i nie zastygł jak stara warstwa geologiczna dorobek tego pokolenia, do którego przecież i my częścią należymy. Brak niezbędnej perspektywy, która dopiero pozwala ogarnąć wielość zjawisk i ocenić właściwe ich proporcje, brak materiału źródłowego, którego często nawet nie wiadomo gdzie szukać w chwili obecnej — oto najważniejsze trudności, właściwie nieprzezwyciężone, jeśli idzie o naukowe zbadanie przeszłości.

Ale pomiędzy sferą rzeczywistości, która już stała się przeszłością, a naukowym jej ujęciem, które potrzebuje czasu i źródeł, leży sfera pamiętników. Są one czymś pośrednim pomiędzy źródłem w najściślejszym tego słowa znaczeniu, a opracowaniem historycznym. W pamiętniku wolno być niekompletnym, wolno być jednostronnym — trzeba tylko być szczerym. Można pozwalać sobie na próbne syntezy, którym nikt za złe nie weźmie, jeśli z czasem okażą się chybione. Pamiętnik to świat widziany „z mojego okienka". Im więcej takich pamiętników znajdzie się, tym lepiej dla przyszłego historyka, jeśli tylko potrafi z nich umiejętnie korzystać: dostarczą mu cennych elementów do jego własnego obrazu przeszłości.

Na takie pamiętnikarskie ujęcia z okresu dwudziestolecia można już sobie pozwolić i tak właśnie chciałbym potraktować moje poniższe uwagi: będą zaś one dotyczyć określonego tylko fragmentu życia katolickiego owego okresu czasu, fragmentu, z którym sam miałem sposobność się zetknąć, a mianowicie akademickiego „Odrodzenia". Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie" (jak brzmiała jego oficjalna nazwa) istniało przez całe dwudziestolecie 1919—1939 we wszystkich sześciu ówczesnych środowiskach uniwersyteckich w Polsce: poszczególne ośrodki miały zresztą w różnych czasach zmienną ilość członków, od kilkunastu do około setki, tak iż ogólnej liczby młodzieży, która przez te lata przewinęła się przez szeregi stowarzyszenia nie należy oceniać zbyt wysoko. Niemniej ta nieliczna stosunkowo grupka wykazywała dużą prężność ideową, której wpływy sięgały znacznie dalej poza właściwe organizacyjne ramy, i — jak się zdaje piszącemu te słowa — zaważyły na całej „formacji katolickiej dwudziestolecia". Na czym polegało zatem oblicze ideowe tej organizacji?

Zacznę charakterystykę od pewnych form zewnętrznych, które jednak — chyba nie przypadkowo — były wyrazem pewnej postawy ideowej. Rysem wyróżniającym „Odrodzenie" od katolickich organizacji akademickich dawniejszego typu, przede wszystkim od sodalicji mariańskich, była jego „świeckość": istniało ono na zasadzie prawa o stowarzyszeniach akademickich, było organizacyjnie podległe władzom uniwersyteckim a nie kościelnym. Każde środowisko posiadało swojego kapelana, lecz przypadała mu rola tzw. w terminologii francuskiej *assistant ecclesiastique*, był on odpowiedzialny za sprawy czysto religijne; natomiast organizacyjnie nie miał żadnego wpływu na działalność stowarzyszenia, które rządziło się autonomicznie przez wybierane jak w każdej innej organizacji akademickiej władze, a do tych kapelan nie należał. O ile wpływ jego sięgał dalej, to dzięki osobistemu autorytetowi, zwłaszcza jeśli sam był w swoim czasie, za lat akademickich, członkiem stowarzyszenia, a więc należał do tzw. senioratu. Pomimo tego nie było wypadku, aby któreś środowisko znalazło się w jakimkolwiek konflikcie z ortodoksją katolicką: na jej straży jednak stała wewnętrzna dyscyplina członków, pilnie wyrabiany w sobie *sensus catholicus*, wymagający ścisłej łączności z hierarchią kościelną i wierności jej zaleceniom, nie zaś jakiekolwiek nadzory organizacyjne. Jeszcze zanim Pius XI powołał oficjalnie do życia Akcję Katolicką, zanim teologowie rozwinęli tak popularną dziś naukę o roli laikatu w życiu Kościoła, „Odrodzenie" należało do przednich straży tego ruchu, który zdaje się mieć wielką przyszłość przed sobą.

Przy wielu okazjach podkreślało się z wielkim naciskiem charakter społeczny ideologii odrodzeniowej. Oczywiście jednak przymiotnik ten miał wówczas nieco inne znaczenie, niż ostatnio przywykliśmy z nim wiązać. Było to znaczenie szersze i powiązane z katolicką doktryną personalizmu. Wiadomo, że w katolickim poglądzie na świat najważniejszą wartością jest człowiek, dusza ludzka i jej zbawienie. Ale jednostronne akcentowanie tej prawdy prowadziło niekiedy do indywidualizmu, do zamykania spraw życia duchowego w kręgu swego własnego ja, w szczególnie jaskrawych wypadkach do egotyzmu, „rzeźbienia" swojej duszy, a zapominania o bliźnim. Jest to oczywiście postawa sprzeczna z autentycznym katolicyzmem, ale na początku naszego stulecia w pewnych środowiskach może i nie rzadka. Dlatego tłumaczyło się i wyjaśniało w „Odrodzeniu" jego młodym adeptom, że zasadniczym celem człowieka jest doskonałość i świętość, ale człowiek jest tak zorganizowaną istotą, że wszelką doskonałość, także i religijną, osiąga w opar-

ciu o pewną społeczność i że społeczność wychowuje go do doskonałości. Dlatego w życiu religijnym kładło się nacisk na modlitwę liturgiczną, jako na doskonalszą od wszelkiej pobożności indywidualnej formę chwały Bożej, oddawanej Bogu przez Kościół, Ciało Mistyczne Chrystusa. Z tego przekonania wypływała tak charakterystyczna w owym czasie dla „Odrodzenia" praktyka mszy recytowanych, których uczestnicy biorą możliwie najczynniejszy udział we wspólnej Ofierze, działają nie jako indywidua, lecz jako członkowie Kościoła, z nim razem zanoszący jego oficjalną modlitwę. Stąd także popularyzacja używania mszału jako „książki do nabożeństwa", nieskończenie doskonalszej od wszystkich innych lepszych lub gorszych wydawnictw tego rodzaju. Wspólny udział we mszy recytowanej prowadził do wspólnej komunii św., a przedłużenie swoje znajdował w typowych także dla „Odrodzenia" wspólnych śniadaniach po mszy niedzielnej, zwanych w niektórych środowiskach „agapami". I znowu dziś, w epoce wielkiej popularyzacji ruchu liturgicznego, nie trzeba zapominać, że przed laty niespełna czterdziestu jedno z pierwszych, jeśli nie pierwsze w ogóle, wprowadzało go do Polski „Odrodzenie".

Społeczności form życia religijnego, propagowanego przez „Odrodzenie" odpowiadał akcent położony na społeczny charakter pracy intelektualnej, rys w środowisku akademickim bardzo ważny. Przypominaliśmy, że wiedza nie jest sumą zdobyczy indywidualnych najbardziej nawet utalentowanych jednostek, lecz że narasta organicznie przez ciągłe kontynuowanie już osiągniętych rezultatów, choćby nawet kontynuacja polegała na przeciwstawianiu się poglądom dawniejszym, że postęp wiedzy możliwy jest tylko w oparciu o to, co zdziałano już przed nami lub obok nas. „Odrodzenie" propagowało bardzo zdecydowanie filozofię tomistyczną, jako filozoficzną formę katolickiego światopoglądu, ale podkreślało przy tym, że wartość tej filozofii nie jest tylko wynikiem osobistych uzdolnień jej twórcy, lecz opiera się na fakcie, że zdołał on w swojej syntezie podsumować zarówno dorobek pogańskiej filozofii greckiej, przede wszystkim perypatetyckiej, jak i osiągnięcia wcześniejszej odeń myśli chrześcijańskiej. Wynikało stąd, że współczesna kontynuacja tomizmu nie może być mechanicznym powtarzaniem formułek Tomaszowych, lecz dalszym rozwijaniem wiedzy w jego duchu i kierunku. W ogóle kładło się w „Odrodzeniu" duży nacisk na konieczność pracy intelektualnej, rozumowego rozwijania i podbudowywania katolickiego światopoglądu, aby, jak wyraża się jeden z listów apostolskich, „każdemu zdać sprawę z wiary, która w was jest". Była to w owym czasie jeszcze jedna nowość na tle fideistycz-

nego raczej lub tradycjonalistycznego, czy sentymentalnego podejścia do spraw religii, które cechowało katolicyzm polski na przełomie XIX i XX w. W ostatnich latach przed drugą wojną światową dołączyła się do tego tendencja, aby pracę intelektualną na podłożu filozoficznym łączyć ze specjalnymi dziedzinami wiedzy uprawianymi przez poszczególnych członków z racji ich studiów fachowych. Dążyliśmy do tworzenia sekcyj zawodowych, któreby pozwalały wniknąć zrzeszonym w nich kolegom w katolicką problematykę medycyny, pedagogiki, prawa itd. itd. Wysiłki w tym kierunku przerwał wybuch wojny.

Trzecim wreszcie kierunkiem pracy, uprawianym w „Odrodzeniu" obok kierunku religijnego i intelektualnego, była praca społeczna w ściślejszym tego słowa znaczeniu. Polegała ona przede wszystkim na wpajaniu członkom stowarzyszenia poczucia odpowiedzialności za środowisko, w którym się znajdują, na rozwijaniu w nich wrażliwości na potrzeby i problemy otoczenia, na budzeniu potrzeby dawania czegoś ze siebie społeczeństwu w myśl słów Lieberta, że „nie z brania, ale z dawania bogactwo rośnie". Była to więc przede wszystkim praca wychowawcza, zmierzająca do wykształcenia w sobie postawy społecznie czynnej i odpowiedzialnej. Formy przybierała w rozmaitych środowiskach różne, na miarę lokalnych potrzeb i skromnych możliwości nielicznego ośrodka akademickiego, zajętego z natury rzeczy w pierwszym rzędzie własną pracą zawodową. Z intelektualnym kierunkiem wychowania odrodzeniowego łączyła się ta praca przez studium katolickiej doktryny społecznej, na które kładziono duży nacisk. Głośny był w swoim czasie rozłam w środowisku wileńskim, gdzie grupa członków z Henrykiem Dembińskim na czele odeszła na stanowiska zdecydowanie lewicowe, już nie-katolickie, fakt sam przez się dla organizacji bolesny, ale świadczący wymownie o tym, że problematyka społeczna traktowana była w „Odrodzeniu" nie na żarty. A żeby już zostać przy wspomnianym raz środowisku wileńskim, to niedawna notatka w „Tygodniku Powszechnym" (nr 28) przypomniała postać ostatniej chyba jego prezeski, Jadwigi Dudźcówny, która w okresie okupacji niemieckiej ratowała od wymordowania Żydów, starając się zapewnić im rozmaite schronienia w bezpiecznych miejscach: jestem przekonany, że gdyby można było ją zapytać, gdzie nabrała tego poczucia odpowiedzialności za losy bliźniego, odpowiedziałaby, że w „Odrodzeniu".

Tyle o „społeczności" ruchu odrodzeniowego w owym określonym wyżej, szerokim znaczeniu. Innym, charakterystycznym i bodajże gdzie indziej nie spotykanym rysem ruchu odrodzeniowego była

jego aktywna postawa wobec kultury współczesnej. Popularne było w „Odrodzeniu" hasło, które zawędrowało nawet do jego deklaracji ideowej, a które parafrazowało cytat z rzymskiego komika brzmiący: „człowiekiem jestem i nic ludzkiego nie jest mi obce" — w słowach: „katolikiem jestem i nic mi nie obce". Przetłumaczone na dokładniejszy język pojęciowy znaczyło ono, że „Odrodzenie" odcina się od wszelkiego konserwatyzmu, od mechanicznego przenoszenia dawnych form na nowe czasy, płynącego z przekonania, że będą w nich również odpowiednie, bo dawniej były dobre. Wychodziliśmy z założenia, że kultura katolicka inaczej musi wyglądać w każdej epoce, ponieważ nosi w sobie zawsze dwa pierwiastki: wiecznie te same zasady katolickiej doktryny i wiecznie inne warunki życia, w których owe zasady mają być urzeczywistnione. Głosiliśmy, że nikt nie zwolni każdego nowego pokolenia od prawa i obowiązku podjęcia na nowo trudu zrealizowania zasad ewangelicznych w materiale swoich czasów, a na to konieczne jest dokładne i umiejętne poznanie potrzeb i dążeń chwili, tego wszystkiego, co składa się na charakterystykę danej epoki. Dlatego nie odpowiadała nam postawa świętoszkowatego odwracania się od współczesności pod pretekstem, że jest „bezbożna": chcieliśmy ją raczej poznać i zrozumieć, aby następnie dać jej chrześcijaństwo. Dlatego patronem „Odrodzenia" był św. Paweł, który też nie odwracał się od wielkiego pogańskiego świata, ale niósł mu ewangelię starając się stać „wszystkim dla wszystkich". Najwyższą ambicją „Odrodzenia" było przykładanie w miarę swoich możliwości ręki do tworzenia polskiej kultury katolickiej naszej epoki.

Ze stanowiska takiego wypływał szereg konsekwencji, które przybierały niekiedy postać zabawną. Jest faktem, że „Odrodzenie" stosunkowo łatwo porozumiewało się w rozmaitych konkretnych sprawach z organizacjami obojętnymi ideowo dla katolicyzmu lub nawet stojącymi na stanowisku a-katolickim, choć, jak wspomniano, samo nie zeszło nigdy z linii katolickiej ortodoksji. Wynikało to jednak z humanistycznej postawy szacunku dla cudzych poglądów i cudzych przekonań, o ile tylko są uczciwe i gwarantujące taki sam szacunek dla strony przeciwnej w dyskusji. Natomiast niejednokrotnie dochodziło do sporów i nieporozumień pomiędzy „Odrodzeniem" a środowiskami bliskimi mu ideowo o tyle, że deklarowały się jako stojące na gruncie światopoglądu katolickiego. Do konfliktów mianowicie dochodziło tam, gdzie zdaniem naszym nasi ideowi sojusznicy zbaczali z drogi integralnego katolicyzmu. Tak w pierwszym dziesięcioleciu po pierwszej wojnie światowej musiało „Odrodzenie" walczyć z kultywowanym wówczas jeszcze

w niektórych korporacjach (w zasadzie deklarujących się jako katolickie) zwyczajem odbywania pojedynków. Tak w latach późniejszych dochodziło do konfliktów z Młodzieżą Wszechpolską na tle prowadzonych przez tę organizację akcji antysemickich. „Odrodzenie" nieraz znajdowało się w obozie katolickim w roli *enfant terrible* dlatego, że lubiło mieć własne zdanie i pogląd o różnych sprawach, a niechętnie szło za popularnymi, czasem pseudo-katolickimi hasłami.

Można by jeszcze napisać sporo o duchu, jaki panował w środowiskach odrodzeniowych, objawiając się najdobitniej podczas organizowanych przez stowarzyszenie rokrocznie ogólno-polskich „tygodni społecznych". Ale ta mieszanina powagi i beztroski, wesołości i skupienia nadawałaby się raczej do utrwalenia w formie opowiadania czy wspomnienia niż syntetycznej charakterystyki. Może to są już zresztą rzeczy niepowrotne, bo zbyt zawisłe od ówczesnych konkretnych warunków. Wypada jednak podnieść jeszcze jedno: przewagę w „Odrodzeniu" obyczaju organizacyjnego, dziedziczonego z jednej generacji akademickiej na drugą, nad nakazami czy przepisami organizacyjnymi. Szczególniej dziedzina praktyk religijnych nie była obwarowana żadnymi normami poza tymi oczywiście, które obowiązują każdego katolika. A jednak ktokolwiek zetknął się przed wojną z jednym ze środowisk odrodzeniowych, przyzna łatwo, że życie religijne nie było tam gorzej postawione niż w innych organizacjach katolickich. Wszystko jednak polegało w tej mierze na przykładzie i nieuchwytnej jakiejś atmosferze, którą równie łatwo było wyczuć jak trudno scharakteryzować.

Jak wspomniano na początku, „Odrodzenie" akademickie było niezbyt liczne. Wniosło jednak do życia katolickiego w Polsce sporo nowych i twórczych pierwiastków, które do dziś dnia nie przestają tego życia kształtować — i dało mu garść ludzi, z których wielu, najlepszych, już odeszło, wypełniwszy jednak poprzednio do końca swój obowiązek.

Marian Plezia

ALBERT M. KRĄPIEC O. P.

ZDROWY ROZSĄDEK A KRYTYKA POZNANIA

Przednaukowe myślenie w ogólnych zarysach i z domieszką nieścisłości, a nawet niekiedy pewnych błędów, rozwiązuje te wszystkie problemy, które stanowią przedmiot filozoficznych, metodycznych (naukowych) dociekań [1]). Ludzie, którzy nie zetknęli się z myśleniem filozoficznym, nie mają w ogóle trudności z tzw. poznawalnością świata zewnętrznego. Realizm jest podstawą ich myślenia, ich życia, ich czynności. Inaczej się jednak dzieje z tymi, którzy zetknęli się z myślą filozoficzną, niekiedy ukrytą w naukach fizycznych lub przyrodniczych [2]). Wówczas zazwyczaj powstaje wątpienie: czy poznaniu naszemu odpowiada rzeczywistość, czy też przypadkiem każdy z nas nie jest zamknięty w obrębie własnych myśli, jakby w jakiejś odciętej od świata twierdzy, z której by trzeba za pomocą jakiegoś mostu „krytycznego myślenia" wydostać się i bezpośrednio skontaktować z rzeczywistością, lub też stojąc na tym moście stwierdzić, iż on rzeczywiście opiera się z jednej strony na gruncie rzeczywistości poza podmiotowej, a z drugiej na psychice ludzkiej. Oto problem, czy też pseudo-problem, który filozofia ma rozstrzygnąć, a przez to samo skorygować i uściślić dane zdrowego rozsądku w ogólnoludzkim przednaukowym myśleniu.

PUNKT WYJŚCIA W KRYTYCE POZNANIA

Jeśli filozofia ma bronić pierwszych zasad ukazując ich konieczność, naczelnym jej obowiązkiem jest usprawiedliwienie i uzasadnienie realizmu poznawczego, który bezsprzecznie leży u podstaw zarówno przednaukowego, jak i naukowego (nauk szczegółowych) myślenia.

Wykazując jednak i uzasadniając realizm poznawczy, myśleniu filozoficznemu nie wolno wyjść z jakichś założeń-dogmatów, cho-

ciażby najpierwotniejszych; wówczas bowiem całość filozofii opierałaby się na tych właśnie ostatecznie dowolnie przyjętych założeniach-dogmatach, stałaby się jakąś „dogmatyką"" na płaszczyźnie przyrodzonego myślenia. W rzeczywistości takich filozoficznych „dogmatyk" jest tyle, ile „oryginalnych" systemów filozofii. W punkcie wyjściowym myśl filozoficzna winna być wolna od wszelkich zobowiązań wobec systemu filozoficznego, w którym pracuje [3]). Słowem — nie może ona wychodzić z żadnej „idei", z żadnej „prekoncepcji", lecz z faktu stwierdzonego z całą oczywistością. W poznaniu zaś — faktem jest właśnie poznanie. Zatem myśl filozoficzna winna zanalizować i osądzić swoje własne funkcje poznawcze. Osądzenie poznawcze zgodne z treścią i wymaganiami rzeczy jest w sensie ścisłym krytyką [4]). Krytyczne zaś poznanie własnych aktów poznawczych dokonuje się w czasie akcji poznania. Nie należy bowiem z góry twierdzić, że rozum może to lub owo poznać, lecz wpierw trzeba przypatrzyć się samym funkcjom poznawczym. Podobnie jak poznajemy naturę i właściwości jakiejś maszyny przy pracy, jaką ona spełnia, tak też i poznanie możemy poprawnie osądzić, czyli skrytykować tylko przy wykonywaniu aktów poznania. Należy się więc postawić w środku świadomości, przypatrywać się własnemu poznaniu i rejestrować to, co świadomie dostrzegamy, analizując działanie poznawcze.

Dane świadomości w tym pierwszym etapie są jedynym argumentem, jakiego możemy domagać się od rozumu. Zresztą są to argumenty bardzo mocne, albowiem świadomość refleksyjna jest najbardziej wierną i prawdziwą wówczas, gdy stwierdza bezpośrednie swe akty poznawcze. W tym bowiem etapie przedmiot poznania i akty poznawcze znajdują się na tym samym poziomie. Poznanie ujmuje samo siebie, stąd świadomość takiego poznania rodzi całkowitą pewność. Zgadzają się na to nawet idealiści [5]) i w swej „superkrytyce" wychodzą właśnie z faktów świadomościowych, aczkolwiek mylnie zinterpretowanych. Dla nich bowiem punktem wyjścia są dane świadomości w formie: „cogito" (myślenie), z którego chcą jakimś krytycznym mostem przejść do „esse", do rzeczywistości.

Tymczasem problem krytyczny nie polega na tym, by w jakiś sposób przejść od pojmowania, myśli (cogito) do rzeczywistości (esse), ale zamyka się w pytaniu: jaka jest treść i jaki walor posiada poznanie w swoich zasadniczych funkcjach?

a) Mając na uwadze rolę świadomości w punkcie wyjściowym krytyki poznania, można stwierdzić, iż pierwszym przeżyciem świadomościowym jest właśnie fakt poznawania. Jest to po-

znanie czegoś co jest. Ten właśnie fakt spontanicznego, pierwotnego poznania można ująć w zdanie najpierwotniejsze w naszym życiu poznawczym: **istnieje coś, jest coś.** Taki stan poznawczy — absolutnie pierwotny — jest jaśniejszy od wszelkich odcieni „cogito". W tym bowiem stwierdzeniu jeszcze nie jawi się wcale podmiot poznający, nawet wirtualnie. Jakakolwiek analiza poznania wyrażonego w tym pierwotnym stanie nie wykryje podmiotu, jaźni czy świadomości. Byt bowiem, przedmiot poznania jest niewątpliwie pierwszy przed wszelkim „cogito".

b) Trzeba dopiero nowego aktu poznania, by wydobyć własną świadomość. Trzeba poznania refleksyjnego, którego treść wyraża się w zdaniu: **mam świadomość poznania czegoś, co jest.** W tym już zawarta jest w sposób niewyraźny zasada tożsamości [6]).

Istnieje duża różnica między sformułowaniem pierwszym a drugim. Sformułowanie pierwsze: „jest coś" — stanowi treść poznania tzw. spontanicznego, nierefleksyjnego. Obserwując poznanie w fazie tzw. postrzegania, widzimy, że jest ono całkowicie „zobiektywizowane". **Poznanie to w swej treści przedstawia rzeczywistość pozapodmiotową,** której istnienie stwierdzamy i drogą zmysłów i drogą sądów egzystencjalnych, rzeczywistość, której treści są przedmiotem naszych wyobrażeń i pojęć. Ona to (bytująca możliwie lub aktualnie), chociaż nawet nie jest dokładnie poznana, występuje zawsze w naszej świadomości jako zdeterminowana, będąca w jakimś sensie „sobą", „czymś", dzięki czemu w ogóle jest (w jakikolwiek sposób). Gdyby bowiem nie była sobą, nie była w sobie przez coś zdeterminowana, nie różniłaby się niczym od nicości. Refleksja zatem nad spontanicznym poznaniem wykazuje istnienie i treść przedmiotu myśli. Wyrażając się krótko: świadomość stwierdza coś (byt) jako przedmiot poznania i jako pierwszy element, który zwraca na siebie uwagę w poznaniu.

Jeśli zaś stwierdzam: „poznaję coś, co jest czymś" — wówczas mam do czynienia z poznaniem już nie spontanicznym, lecz refleksyjnym. Wówczas uświadamiam sobie swoje poznanie. I w tym uświadomieniu sobie (czyli poznaniu) własnego poznania, również na pierwszym planie występuje treść, coś, przedmiot, który jest czymś. Mam jednak jeszcze drugi element prócz przedmiotu: „poznaję". Poznanie przeze mnie czegoś, co jest czymś, w analizie aktu poznania stwierdza od razu **MNIE,** moją rzeczywistość. W akcie poznania splata się treść, przedmiot z poznaniem moim, ze mną poznającym. Owo „coś" (byt) jest na pierwszym planie i na to przede wszystkim skierowana jest uwaga. Ja, moje poznanie, jest na drugim planie. Trzeba nań nakierować uwagę, by stało się ono wy-

raźne, jako rzeczywistość zawsze aktualna, realna, która splata się z rzeczywistością-przedmiotem w pierwszej fazie poznania również aktualną, realną, od której to aktualności można natychmiast abstrahować i ująć same tylko treści, struktury rzeczywistości [7]).

c) Drugim elementem, który sobie uświadamiamy w analizie refleksyjnej świadomości, to fakt **zdolności poznawczej** intelektu. Dlaczego? Z chwilą bowiem, gdy czynię refleksję nad aktami poznawczymi, poznaję moje akty poznawcze. Moment refleksji przekonuje mię, że intelekt posiada zdolność poznania. Wprawdzie nigdy tej zdolności nie mogę „udowodnić" (jakimś dowodem ścisłym, sylogistycznym), gdyż wszelkie dowodzenie ścisłe byłoby „błędnym kołem" — (aby udowodnić, suponuje się zdolność poznawczą, której z kolei ma się dowodzić), niemniej jednak tej zdolności poznawczej nie przyjmuję tylko dogmatycznie, nie czynię jakiegoś „postulatu", gdyż dostrzegam ją w refleksyjnym poznaniu. Jeśli więc intelekt może poznać i poznaje swoje akty poznawcze, zatem posiada rzeczywistą zdolność poznania. W myśl więc tego stwierdzenia nie ma najmniejszego obiektywnego powodu ograniczać zdolności poznawczej intelektu do porządku czysto subiektywnego, immanentnego (skazać po kantowsku ducha na przebywanie w sobie), lecz należy ją wziąć w takim zakresie, w jakim mamy świadomość poznania.

d) Trzecim wreszcie elementem, który kryje się w pierwszym krytycznym stwierdzeniu (mam świadomość poznania czegoś, co jest), to pewne niesprecyzowane poznanie tego, co ściśle sformułowane nazywamy **„prawdą"**. Nad sprecyzowaniem pojęcia prawdy musi krytyka wiele popracować, mimo to jednak posługujemy się nim już w pierwszym (aczkolwiek niesformułowanym i nieuściślonym) akcie krytycznego myślenia. Jeśli bowiem w analizie pierwszego aktu krytycznego myślenia dostrzegam zdwojenie: przedmiot poznany i podmiot poznający, jeśli widzę w poznaniu na pierwszym planie przedmiot, a na drugim myśl poznającą, wówczas od razu dostrzegam logiczną konieczność zgodności myśli i przedmiotu. Gdybym tej konieczności uzgodnienia nie widział, nie mógłbym w ogóle postawić problemu krytycznego poznania [8]).

A zatem samo postawienie krytycznego problemu przekonuje, że w wyjściowym punkcie myśl wcale nie poddaje analizie krytycznej siebie: za pierwszy przedmiot poznania nie uważa swego „ja", które by miało być racją poznawalności rzeczy [9]), ale ujmuje właśnie przedmiot, który jakoś jest, jest czymś [10]).

Gdybym zaś wbrew świadczeniu świadomości oparł się na analizie własnej jaźni, czy też własnej myśli, wówczas z miejsca po-

stawiłbym się w płaszczyźnie fikcyjnej, płaszczyźnie idealizmu, z którego w ogóle nie ma żadnego racjonalnego wyjścia, dlatego właśnie, że jest to stanowisko fikcyjne [11]).

SPRAWA OGÓLNEGO WĄTPIENIA

Wątpienie przyczynia się do uściślenia myśli filozoficznej. Z tego jednak nie wynika, że wówczas filozofia będzie naprawdę ścisła, jeżeli wątpienie stanie się (jak chciał Kartezjusz) powszechne, jeśli będzie towarzyszyło każdemu aktowi poznawczemu.

Takie postawienie sprawy jest w gruncie rzeczy chimeryczne i niemożliwe. Jeśli bowiem zajmuję się sprawą poznania, to już stoję na stanowisku poznania. Ogołocenie naszych zdolności poznawczych z wszelkiego poznania (po to, by się uwolnić od towarzyszącego wątpienia) nie pozwala w ogóle na postawienie jakiegokolwiek krytycznego problemu. Taki stan rzeczy uczyniłby z naszych zdolności poznawczych władze martwe, lub sprowadziłby je do poziomu życia czysto wegetatywnego [12]).

Rzeczywistość, jak się wyraża Le Tonquedec [13]), w pierwszym akcie naszego poznania chwyta nas za gardło tak, że nie pozwala się bronić. Staje jednak przed nami nie jako siła ślepa, lecz jako światło, któremu nie można się oprzeć. Stając przed nami w pierwszej najprymitywniejszej refleksji, przepędza wątpienie. W procesie poznania nie ma w rzeczywistości żadnego czasu, w którym by rozum znajdował się w powszechnej opresji wątpienia.

Nie znaczy to atoli, byśmy w krytyce poznania pewne twierdzenia przyjmowali jako „dogmaty". Przeciwnie, rozum bada każdą rzecz, poddając w wątpienie jej badaną wartość, aby przez sprawdzenie i sprowadzenie do oczywistości uczynić ją zrozumiałą, a poznaniu w miarę możności nadać charakter pewności. Wątpienie więc jest potrzebne, lecz nie w roli towarzyszki myśli, jak cień jest towarzyszem człowieka, ale jako pewna „chciana" hipoteza, którą należy usunąć przez głębsze i uzasadnione poznanie. Z tego też tytułu konieczne jest hipotetyczne wątpienie. Metafizyka przeto [14]), dążąc do możliwie największej pewności w poznaniu, jedyna spośród wszystkich nauk, posiada przymiot: „universalis dubitatio de veritate" — powszechnego, lecz chcianego jako hipoteza, wątpienia o prawdzie. Inne nauki mogą wątpić o poszczególnych zakresach bytów, będących w obrębie ich przedmiotu (lecz nie o samym przedmiocie), metafizyka natomiast ma prawo poddać i poddaje w wątpliwość dla lepszego wyświetlenia nawet pierwsze zasady [15]). Kto by chciał badać prawdę metafizyczną, bez poddania jej wpierw

w wątpliwość, ten — zdaniem św. Tomasza [16]) — byłby podobny do człowieka, który gdzieś ma iść, lecz nie wie dokąd. W każdym atoli wątpieniu intelekt dostrzega swoją zdolność poznawczą i nie ma tu „towarzysza-cienia", wątpliwości, która by paraliżowała myśl; dzięki temu może on dać odpowiedź pewną i dojść do stwierdzenia prawdy [17]).

PIERWSZE ETAPY POZNANIA

Jeśli podany na początku przykład z poznaniem maszyny przy jej pracy tłumaczy nieco punkt wyjścia w krytyce poznania, gdzie również obserwujemy rozum w jego funkcjach poznawczych i pytamy świadomości o poszczególne elementy poznania, to będzie nam wolno dalej posłużyć się tym samym przykładem dla zilustrowania następnego etapu filozoficznego myślenia.

Maszynę bowiem poznajemy zarówno w jej działaniu, jak i jej produktach. Produktem zaś (i równocześnie sposobem) poznania rozumu są p o j ę c i a i s ą d y; wobec tego trzeba z kolei w ogólnych zarysach zanalizować najpierw pojęcia, a potem sądy, by uświadomić sobie ich rolę w krytycznym poznaniu.

1. Pojęcia:

Trudności i rozbieżności w krytyce poznania powstały na skutek pewnych nieporozumień. Klasycznym zaś przykładem i początkodawcą tego właśnie nieporozumienia jest Kartezjusz, a po nim cały szereg filozofów natchnionych w pewnej mierze przez „ojca idealizmu". Descartes „zmaterializował" i uprzedmiotowił pojęcia [18]). Zdaniem bowiem jego człowiek poznaje „ideę" — „pojęcie". Dlatego też idea jasna i wyraźna daje ostre, wyraźne i pewne poznanie.

Od czasów Kartezjusza cały szereg filozofów wyznawał pogląd, że pojęcie, idea, istniejąca w poznającym rozumie, jest mniej lub bardziej udanym „sfotografowaniem" rzeczywistości. Z chwilą, gdy w myśli powstała odbitka, stała się ona t y m, co poznajemy, tym, co istnieje oddzielone od rzeczy, tym, co reprezentuje rzecz [19]).

Na tle takiego pojmowania rodzi się z miejsca trudność, czy rzeczywiście pojęcia, idee, będące przedmiotem naszych myśli, wiernie odbijają rzeczywistość, czy też w trakcie odbijania może ją fałszują? Rodzi się problem, w jaki sposób uzasadnić prawdziwość naszych pojęć, a tym samym prawdziwość poznania; jak można przejść z porządku idealnego, z porządku myśli, do porządku real-

nego? W pytaniu tym wyraża się główny sens „problemu krytycznego".

Co się właściwie stało? Oto pomieszano sposób i przedmiot poznania. Dawno już przed tego rodzaju koncepcją przestrzegał św. Tomasz [20]) i zaznaczał, że aczkolwiek nasze intelektualne poznanie jest co do sposobu poznaniem abstrakcyjnym, a więc ogólnym, ujmującym tylko pewne cechy schematyczne, to jednak nie jest poznaniem abstraktu, czyli ogólnego pojęcia. Pojęcie lub idea nie jest **tym**, co poznajemy, lecz tym, **co umożliwia** poznanie rzeczy [21]).

Skąd o tym wiem? Znowu muszę się uciec do świadczenia świadomości, która jest jedynym autentycznym świadkiem w stwierdzaniu swoich bezpośrednich aktów poznawczych.

Świadomość mówi, że czym innym jest poznanie rzeczy, np. człowieka, domu, konia, a czym innym jest poznanie idei człowieka, idei domu, idei konia. Świadomość stwierdza, że poznanie (które dokonuje się za pośrednictwem pojęć) odnosi się do samej rzeczy reprezentowanej w pojęciu.

Poza tym świadomość stwierdza, że poznanie rzeczy poprzedza poznanie idei rzeczy: wprost poznaję rzeczy (ich naturę, istotę) np. człowieka, a dopiero przez refleksję, przez nowy akt poznawczy, dokonuję poznania idei, czyli pojęcia człowieka. Poznanie swego poznania jest bezpośrednim przedmiotem świadomości i w stosunku do takiego przedmiotu ona się nie myli, gdyż na tym samym poziomie znajdują się poznający (akt refleksji) i poznany (akt spontanicznego poznania). Nie można zaś poznać aktu poznania spontanicznego, jeśli się nie pozna przedmiotu tego aktu, który jest relacją myśli do przedmiotu.

Dane zatem świadomości w zalążku przekreślają tzw. „problem krytyczny" czyniąc go właściwie „pseudo-problemem" [22]).

Jeśli bowiem pojęcia nasze są pewnymi znakami rzeczy, to wcale nie są znakami „narzędnymi", które trzebaby wpierw poznać, zanim się pozna rzecz, tak jak to się dzieje np. przy tropieniu zwierząt z ich śladów; te trzeba wpierw szczegółowo poznać, by móc poznać jakie zwierzę ten ślad zostawiło. Jeśli pojęcia nazywamy „znakami", wówczas „znaki" te pojmujemy swoiście, jako coś, co nie zatrzymuje na sobie uwagi poznającego, lecz co umożliwia skontaktowanie się z przedmiotem. Podobnie jak w filmie (każde porównanie kuleje!) i widzę i zwracam bezpośrednią uwagę na artystę, a nie zdaję sobie wprost sprawy, że właściwie oglądam pewien układ promieni świetlnych, co poznaję dopiero przez refleksję, tak też dzieje się i z poznaniem w obrębie pojęć, które są czynnikiem umoż-

liwiającym poznanie rzeczy, jak układ światła w kinie umożliwia poznanie treści filmu. I dlatego są one niezauważone w poznaniu spontanicznym, dlatego — nie zatrzymując na sobie uwagi — domagają się nowego aktu poznawczego: refleksji, by móc wykryć ich istnienie.

Dokonując aktu refleksji nad pojęciem, dostrzegam dwie jego zasadnicze funkcje: a) bytową — pojęcie jest pewnym produktem myśli, jest pewną modyfikacją psychiki, wytworzoną przez nią samą (problemem tym zajmuje się psychologia), b) dostrzegam również funkcję „przedstawiania" rzeczy. I dzięki tej właśnie funkcji rozum jest zdolny poznać treść samej rzeczy. Rzecz więc poznana w ramach pojęcia posiada dwa stany istnienia: jeden w umyśle, jako pojęcie ogólne, idea (co poznaję drogą refleksji), drugim zaś stanem tej samej rzeczy jest jej indywidualne, konkretne istnienie w rzeczywistości pozaumysłowej. Poznanie tego stanu dokonuje się w ramach pojęć, a więc schematycznie tylko, w funkcjach nie refleksyjnego, lecz spontanicznego poznania. Forma ogólnego bytowania rzeczy w umyśle pozwala na różne czynności poznawcze, jak porównywanie, oddzielanie itp. Przedmiot jednak poznania mieści się w samej rzeczy, konkretnie istniejącej.

2. Sądy:

Drugi akt rozumu, jakim są sądy, wykazuje z nie mniejszą oczywistością, że myśl nasza styka się z rzeczywistością, z bytem. Dusza każdego sądu, jak słusznie stwierdza Garrigou-Lagrange [23]), to słowo: „jest". Zarówno bowiem w sądzie egzystencjalnym, jak i predykatywnym, „jest" daje sens intelektualnej działalności poznawczej. Sądy egzystencjalne, stwierdzające rzeczywiste istnienie (Piotr istnieje — ten oto koń istnieje), z całą oczywistością wskazują na bezpośredni związek poznania i rzeczywistości [24]).

Związek ten dostrzegamy również i w sądach predykatywnych, które sprowadzają się do trzech członów: 1) podmiotu, 2) orzeczenia i 3) łącznika „jest". W każdym sądzie słowo „jest" stwierdza **identyczność rzeczową** podmiotu i orzeczenia. Gdy bowiem weźmiemy pod uwagę najprostszy sąd: „człowiek jest śmiertelny", wówczas widzimy, że sąd ten o z n a c z a pewną identyczność „człowieka" i „śmiertelnego". Identyczność ta nie odnosi się do terminów, do nazwy tylko, gdyż nazwa: „człowiek" nie jest nazwą „śmiertelny"; nie odnosi się również do pojęć, do idei w umyśle istniejących: idea bowiem „człowieka" nie jest ideą „śmiertelny". A zatem oznaczanie identyczności wyrażone przez słowo: „jest" odnosi się do rzeczy, do bytu, a więc znaczy: „ten byt (ta rzeczy-

wistość), który jest człowiekiem, jest tym samym bytem, który jest śmiertelny". Gdyby rzeczy oznaczone przez sąd nie istniały jako realnie, w rzeczywistości utożsamione, wówczas takie czy inne łączenie nazw czy pojęć w sądzie byłoby zupełnie dowolne, co w konsekwencji prowadzi do przekreślenia wszelkiego poznania i wszelkiej nauki. Gdyby myśl w ramach sądu nie docierała do rzeczywistości, do bytu, byłyby możliwe tylko sądy tautologiczne, dla postępu nauki i życia bezwartościowe [25]). Każdy sąd, w którym by orzeczenie było różne od podmiotu, byłby fałszywy i w ogóle byłby niemożliwy do pomyślenia. Nie możnaby było powiedzieć, że np. Piotr jest człowiekiem, że „a" jest większe niż „b", albowiem nie byłoby bytu, który jest tym samym co Piotr i co człowiek, nie byłoby bytu, który jest tym samym bytem „a" będącym większym od „b" [26]). Możliwość sądu istnieje tylko na gruncie realizmu poznawczego, gdy coś (byt), co jest podmiotem, jest tym samym rzeczywistym bytem (lub w zdaniach negatywnych: nie jest tym samym bytem), który jest orzeczeniem.

Podejście zaś w filozofii do sądów (zdań) wyłącznie z punktu widzenia gramatycznego i twierdzenie, że łącznik „jest" spełnia jedynie funkcję gramatyczną w składnikach języka indo-europejskiego, funkcję wyrażającą nie identyczność bytową, ale tylko pewne relacje, jest z jednej strony podejściem filozoficznie niewystarczającym, gdyż analizuje samą formę myślenia w rozdarciu od jej treści, zajmuje się znakiem, a przekreśla jego istotną funkcję: o z n a c z a n i e [27]), z drugiej zaś strony nie dochodzi do bytu, lecz zatrzymuje się na konkrecie ujętym wyobrażeniowo, czyli jest nominalizmem opartym na idealizmie (konkret ten poznaje się w postaci idei szczegółowej), teoriach apriorystycznych i w swoich założeniach dowolnych [28]).

Myślenie więc nasze dokonane w ramach sądów stwierdza rzeczywistość, byt, który jedynie tłumaczy fakt istnienia sądów. Niemniej jednak sądy predykatywne nie afirmują istnienia aktualnego, jak to sądził Brentano [29]), ale potencjalne; stwierdzają rzeczy (treści), którym przysługuje rzeczywiste istnienie [30]). Prawa naukowe i intelektualne poznanie opierają się na tak właśnie filozoficznie zinterpretowanych sądach.

BYT ZASADNICZĄ TREŚCIĄ POJĘĆ I SĄDÓW

Jeśli poznanie intelektualne dokonuje się w ramach pojęciowania i sądzenia [31]) (trzeci bowiem akt rozumu, jakim jest rozumowanie, sprowadza się do sensownego ułożenia sądów), tedy analiza pojęć

i sądów wyświetli przedmiot właściwy rozumowego poznania człowieka.

1. Na gruncie filozofii realistycznej przeciwstawia się powszechnie pojęcie, ideę — wyobrażeniu. Najczęściej różnicę między jednym a drugim upatruje się w tym, iż pojęcie jest czymś ogólnym, wyabstrahowanym, podczas gdy wyobrażenie jest szczegółowe, konkretne, jednostkowe. Takie jednak stanowisko nie dociera do najgłębszych różnic, zwłaszcza jeśli się przyjmie istnienie obrazu typicznego, który jest również wyobrażeniem o zamazanych (na pozór ogólnych) cechach jednostkowych, w wyniku czego przychodzi nieco trudniej oddzielenie pojęcia od wyobrażenia. Abstrakcyjność i powszechność jest właściwością pojęć, ale tylko właściwością. Istota zaś ich to treść bytowa, to byt.

Poznać bowiem rzecz w ramach pojęć, znaczy poznać naturę, czyli istotę rzeczy, a więc cechy konstytuujące daną rzecz. Dzięki tym właśnie cechom, czyli dzięki istocie, dana rzecz jest tym, czym jest. Istota zatem jest czynnikiem determinującym rzecz. Jej treścią jest byt. Jeśli bowiem pojmujemy istotę, jako: **„to, dzięki czemu — dana rzecz jest tym, czym jest"**, po oddzieleniu czynników determinujących: **„to dzięki czemu"** — otrzymujemy drugą część zdania: **„dana rzecz jest tym, czym jest"**, co jest określeniem bytu w formie zasady tożsamości. Każdy bowiem byt jest tym, czym jest. A zatem prosta operacja logiczna, dokonana na definicji istoty, jako treści pojęć, wykazuje, iż w poznaniu pojęciowym docieramy do „dna" rzeczywistości, do bytu.

Treść bytową pojęć uwypukli analiza przykładu użytego przez M. Vacanta i Garrigou-Lagrange'a [23]). Wyobraźmy sobie lokomotywę, która przed nami przejeżdża po szynach kolejowych: przyjrzyjmy się jej bliżej, zbadajmy ją. Zbadajmy szereg innych lokomotyw. Jeśli się im przyjrzymy, od razu poznamy **czym** one **są**. Poznamy, że na skutek parowania wody, spowodowanego nagrzaniem jej przez ogień, powstaje ciśnienie pary wodnej na tłoki, które z kolei powodują ruch na zewnątrz zaobserwowany.

Czy w ten sposób zrozumianą treść wyrażają obrazy zmysłowe, które oglądałem? Wcale nie. Wyobrażenia przedstawiały tylko elementy maszyny, pewną ilość żelaza tak, a nie inaczej ułożonego, dawały wrażenia różnych ruchów, mimo to jednak nie oglądałem w wyobrażeniach tego, **czym** to żelazo, tak a nie inaczej nagromadzone i poruszające się, **jest**. Wyobrażenia dawały mi tylko elementy szczegółowe materialne, a w tym wszystkim dostrzegłem sens tych właśnie elementów. Dostrzegłem to, czym jest maszyna; po-

znałem treść, która czyni, że maszyna jest maszyną, a nie np. naiwnym wcieleniem diabła.

Ujęcie poznawcze tego sensu, treści bytu, w danych wyobrażeniowych nie mieści się w polu zmysłowych postrzeżeń. Treść rzeczy (lokomotywy) jest dla zmysłów, łącznie z wyobraźnią, niepoznawalna. Wyobrażenie lokomotywy i ogląd zmysłowy wszystkich jej części daje tylko pewne uszeregowanie elementów zmysłowo dostrzegalnych, lecz nie wyłania poznania istoty rzeczy. To, czym rzecz jest, dostrzegam w oglądzie intelektualnym. Intelekt bowiem z danych zmysłowych wyłuskuje i poznaje sens, treść bytową postrzeżonych elementów. Wówczas rodzi się pojęcie rzeczy.

Pojęcie takie, zawierające bytową treść, jest czymś niematerialnym, gdyż zmysłowo niepoznawalnym; posiada w sobie cechę konieczności. Każdy konstruktor wie, że istnieją pewne konieczne warunki, aby maszyna parowa była nią rzeczywiście; konieczność tych warunków potrafi uzasadnić nie tylko drogą indukcji, lecz tłumaczenia przyczynowego. Pojęcie to wreszcie posiada cechę powszechności, na podstawie której istnieją fabryki i seryjna produkcja lokomotyw. Istnienie zatem fabryki lokomotyw, praca maszyn parowych, opiera się na poznaniu istoty rzeczy, w której zawarta jest treść, sens, czyli racja bytu.

Analiza każdego pojęcia doprowadzi do uchwycenia w nim, jako najgłębszej jego treści, bytu, albowiem każda rzecz jest tym, czym jest, jest bytem, który jest kresem intelektualnego ruchu poznawczego.

Trzeba jednak przyznać rację wszelkim nominalistom i empirykom w tym, że rzeczywiście posiadamy bardzo małą liczbę pojęć dla nas w pelni zrozumiałych, a więc takich, które znalibyśmy od różnych stron i posiadali ich uzasadnienie bytowe. Przeważnie są to bardzo ogólne pojęcia metafizyczne, a także w pewnej mierze pojęcia matematyczne. Te ostatnie są łatwiej poznawalne z tej racji, że posiadają bardzo ubogą (w stosunku do innych pojęć) treść bytową. Pojęcia natomiast z zakresu nauk przyrodniczych posiadają bardzo wiele aspektów bytowych niezrozumiałych a nawet w pewnej mierze niepoznawalnych [33]).

2. Gdy chodzi o drugi, pełny akt intelektualnego poznania, jakie dokonuje się w sądach, to ich analiza uprzednio przeprowadzona wykazała również bytową treść. Sensowność sądów uwarunkowana jest intelektualną poznawalnością bytu.

3. Jakkolwiek trzeci akt rozumu, rozumowanie, sprowadza się w swoich elementach składowych do sądów, mimo to i ono wzięte

całościowo uzasadnienie swe posiada w bycie. Celem bowiem rozumowania jest dojście do prawdziwego wniosku z prawdziwych przesłanek. Przesłanki w sylogizmie dają rację bytu (tego, co jest) wniosku. Sylogizm bowiem nie jest asocjacją sądów, a że z kolei asocjacją wyobrażeń. W takim bowiem wypadku każdy sylogizm byłby zwyczajną tautologią, jak to twierdził Sextus Empiricus, Mill, Spencer i inni [34]).

Sylogizm opierający się na poznaniu pojęciowym i na sądach (wywodzących się z pojęciowego poznania), wykazuje zewnętrzną rację bytu swego wniosku. Jest to widoczne zarówno w sylogizmach apriorycznych, jak i aposteriorycznych. Pierwszy (aprioryczny) daje zewnętrzną rację bytu **treści stwierdzonej** we wniosku, drugi zaś daje rację bytu samego stwierdzenia.

Za przykład sylogizmu apriorycznego może posłużyć następujące klasyczne rozumowanie: Każdy byt, którego natura jest absolutnie niezłożona, jest nieśmiertelny; — ponieważ zaś dusza ludzka posiada naturę absolutnie niezłożoną, zatem dusza ludzka jest nieśmiertelna. Sylogizm ten okazuje rację bytu nieśmiertelności duszy ludzkiej. Dowód suponuje pełne poznanie w przesłance większej problemu złożoności i niezłożoności jako racji bytu nieśmiertelności.

Przykładem zaś sylogizmu aposteriorycznego jest również stare klasyczne rozumowanie: następstwem sposobu bytowania jest również sposób działania, — ponieważ zaś działanie duszy ludzkiej (niektóre działania: struktura pojęć, sądów, chceń) wykazuje niezależność wewnętrzną od materii, zatem dusza ludzka w bytowaniu jest niezależna od materii. Sylogizm ten przedstawia rację bytu samego stwierdzenia dokonanego we wniosku.

* *
*

Analiza więc krytyczna poznania całkowicie usprawiedliwia i uzasadnia realizm zdrowego rozsądku. Człowiek bowiem we wszystkich swych aktach poznawczych dociera do sedna rzeczywistości, do bytu [35]). Dziecko nie potrzebuje wcale nauczyciela do zapoznawania się z bytem i pierwszymi zasadami zeń wypływającymi, stąd nieustanne na jego ustach filozoficzne pytania: co to jest? skąd to jest? po co to jest?

Myśl więc nie jest czynnikiem dzielącym człowieka i byt, lecz jest tym, co łączy, co wykrywa sens rzeczywistości, rzeczywistość tę oddaje na nasze usługi a zarazem nas samych z nią uzgadnia.

Albert M. Krąpiec O. P.

PRZYPISY:

[1]) Por. mój poprzedni artykuł: Zdrowy rozsądek a filozofia. Znak. nr 33.

[2]) Nauki fizyczne i przyrodnicze w swoich teoriach wychodzą z bardzo nieraz licznych założeń jakiegoś systemu filozoficznego. Zwrócił na to uwagę Hoenen S. J. na kongresie tomistycznym w Rzymie w r. 1925. Por. De Munnynck, L'hylémorphisme dans la pensée contemporaine. Div. Thom. Frib. 1928. s. 154.

[3]) Takie jednak stanowisko nie jest identyczne ze stanowiskiem M. D. Roland-Gosselina, Essai d'une étude critique de la connaissance, Paris, Vrin, który na str. 13 pisze: „L'idéalisme est peut-être, en définitive, la solution philosophique du problème de la connaissance. Mais le réalisme l'est peut-être aussi. Ou bien un compromis entre l'un et l'autre. Qu'en pouvons-nous savoir au début d'une étude impartiale dont l'unique souci est de voir clair dans une question aussi controversée?" Nie jest również identyczne ze stanowiskiem Mgr. Noëla, Le réalisme immédiat, s. 46: „J'entreprends de réfléchir sur mes connaissances. Cette réflexion donnera ce qu'elle donnera. Peut-être va-t-elle condamner le réalisme du sens commun, peut-être va-t-elle le justifier. Avant de l'avoir menée à son terme, nous n'en savons encore rien". Stanowisko takie pozornie bardzo krytyczne, w gruncie rzeczy jest stanowiskiem nierealnym. Jeśli bowiem idealizm i realizm w stosunku do siebie są sprzeczne, to nie można zająć wobec stanowisk sprzecznych jakiegoś miejsca pośredniego, bo go nie ma. Jeśli piszę, że filozofia w krytycznym punkcie ma być wolna od zobowiązań wobec systemu, znaczy to tylko tyle, że nie może posługiwać się jakimiś aksjomatami swego systemu.

[4]) Por. Garrigou-Lagrange, Le Réalisme Thomiste et le Mystère de la Connaissance Rev. de Phil. 1931, s. 12.

[5]) Por. J. H. Nicolas O. P. L'être et le connaître. Rev. Thom. 1950, s. 120 i nast.

[6]) „Huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non potest homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, vel e converso, nisi per mutationem naturae. C. G. IV. 95. Takie stanowisko zajmuje Maritain, Les Degrés du Savoir, s. 146. Jeszcze wyraźniej pierwszeństwo pierwszych zasad tożsamości i sprzeczności podkreśla Nicolas. art. cyt. s. 346 i nast.

[7]) Racją poznawalności rzeczy jest w pierwszym rzędzie jej istnienie i dlatego zasadnicze ujęcia poznawcze odnoszą się do rzeczy istniejących. Istnienie to jednak przy konceptualizacji zostaje pominięte, gdyż związane jest ono z jednostkującymi cechami. Niemniej jednak, moim zdaniem, sądy egzystencjalne co do natury, formalnie wyprzedzają pojęciowanie i dlatego powstałe pojęcia mają egzystencjalną bazę stwierdzoną poprzednio (co do natury) intelektem.

[8]) Problem bowiem krytyczny polega na poznaniu zgodności poznania i rzeczy, czyli jest problemem „prawdy".

[9]) Takie jest stanowisko wybitnego krytyka Picarda: „... le seul absolu qui puisse être atteint directement par la pensée, c'est celui du moi pensant. Ainsi, c'est dans la mesure même, où nous avons l'intuition du moi que nous avons l'intuition de l'être; et cette intuition de l'être, qui est, en elle même, claire-confuse comme celle du moi". G. Picard, Le problème critique fondamental (Archives de Phil. vol. 1. c. 2) Paris.

Beauchesne 1923, s. 59. Za zdaniem Picarda opowiada się również Descoqs: Praelectiones Theologiae Naturalis. T. I s. 49—57. — N. Balthasar, La Méthode en Metaphysique p. 124 i nast. uważa, że poznanie swego „ja", jest punktem wyjścia metafizyki tomistycznej. Na tym samym stanowisku stoi również L. de Raeymaeker, Philosophie de l'être c. 1. — Takie ujęcia, jak się zdaje, tkwią swoimi korzeniami w idealizmie.

[10]) „Naturaliter... intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia. C. G. II. 83.

[11]) Udowadnia to bardzo przekonywająco Gilson E., Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance. Paris. Vrin. 1939, zwłaszcza w rozdziale II i III.

[12]) Por. Du Roussaux, Le Néo-dogmatisme, Rev. Neosc. 1911, s. 555. cyt. u Maritaina, Les Degrés du Savoir s. 151—152.

[13]) Por. J. de Tonquedec, La Critique de la Connaissance, s. 444.

[14]) Zobacz uwagi o metafizyce w art. „Egzystencjalizm tomistyczny" Znak nr 28, s. 120—121.

[15]) Na temat wątpienia ogólnego i jego wartości patrz b. ciekawy komentarz św. Tomasza do Metafizyk. In. III. Met. lect. I. passim.

[16]) tamże.

[17]) „...cognoscitur autem (veritas) ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quod quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura ipsius principii activi, quod est ipse intellectus in cuius natura est ut rebus conformetur, unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur". Ver. 1, 9.

[18]) Koncepcja ta ma swój początek u Suareza w jego słynnym rozróżnieniu na „conceptus formalis" i „conceptus obiectivus". „Conceptus formalis" jest pojęciem-obrazem istniejącym w umyśle, natomiast „conceptus obiectivus" — „dicitur illa res, vel ratio quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur" Met. disp. II, 1, 1. Zdaniem Suareza poznajemy „conceptus obiectivus"; oderwał więc, hiszpański filozof, rzecz — od poznania. Umysł tyle może poznać w pojęciu obiektywnym, na ile mu pozwala pojęcie subiektywne. Zatem w pewnej mierze analiza pojęcia subiektywnego jest analizą pojęcia obiektywnego. Dalszy krok czyni właśnie Kartezjusz, zrobiwszy z pojęć subiektywnych przedmiot poznania. Na temat wpływu pojęć scholastycznych na Kartezjusza patrz: Gilson E., Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, Vrin. 1930.

[19]) Maritain w cyt. dziele Les Degrés du Savoir s. 248, przedstawia wpływ myśli Descartes'a na Locke'a, Berkeley'a i Kanta, wyjaśniwszy wprzód na s. 236 graficznie różne ujęcia pojęć przez nowożytnych filozofów.

[20]) Por. I. q. 55, a. 3. ad 2: Na sprawę tę zwrócił ostatnio uwagę J. H. Nicolas, L'intuition de l'être et les premiers principes. Rev. Thom. 1947, s. 117—118.

[21]) W filozofii scholastycznej ujęto to w terminy: „conceptus sunt id in quo cognoscuntur res, non vero quod cognoscitur".

[22]) Por. Gilson E., Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance, c. VI.

[23]) Por. Garrigou-Lagrange, Le Sens Commun. 3. Ed. Paris. 1922, s. 50.
[24]) Zwróciłem na to uwagę w art. „Egzystencjalizm tomistyczny" — Znak. nr 28, s. 118.
[25]) Por. Roland-Gosselin. dz. cyt. s. 138.
[26]) Roland-Gosselin, dz. cyt. (tamże) wykazuje jak sądy relatywne, np. „A jest większe niż B" — sens swój otrzymują również przez pojęcie bytu; zdanie to znaczy: „to, co jest A, jest tym samym, co jest większe niż B".
[27]) Logistyka również absolutyzuje znaki, z których czyni przedmiot poznania, pomijając równocześnie funkcję realnego oznaczania, co jak mi się wydaje, uniemożliwia jej użycie (a przynajmniej znacznie utrudnia) w systemie filozoficznym realistycznym.
[28]) Jeśliby nawet inne poza indoeuropejskie języki nie znały składni gramatycznej zdaniowej, jaką my się posługujemy, jeśli w tych językach nie występuje wyraźnie słowo „jest", to znaczenie jego zawarte jest w innych słowach, oznaczających konkrety, które implikują istnienie.
[29]) Teorię Brentana analizuje Hoenen, La Théorie du Jugement. Roma, Gregorianum, 1946, s. 60 i nast.
[30]) Por. art. Egzystencjalizm tomistyczny, s. 118.
[31]) Por. In Boeth. De Trin. q. VI. a. 2.
[32]) Por. Garrigou-Lagrange. Le Sens Commun, s. 46.
[33]) Por. De Pot. q. 9. a. 2. ad 5; Post. Anal. I. lect. 41.
[34]) Por. Garrigou-Lagrange. dz. cyt. s. 51.
[35]) Por. C. G. II, 83; I—II, q. 94, a. 2; In IV. Met. lect. VI.

JERZY ZAWIEYSKI

NOTATKI O KSIĄŻKACH

CZYTANYCH W R. 1955

Niebywałe wyznanie Matisse'a: „Moim marzeniem jest sztuka zrównoważona, czysta, spokojna, bez niepokojących lub zastanawiających tematów, która byłaby dla wszystkich ludzi pracujących umysłowo lekiem kojącym umysł, czymś w rodzaju dobrego fotela, w którym mogliby odpocząć po pracy".

Tak podaje A. Mieczkowski w „Tygodniku Powszechnym". Okropność! Ale mówi to wszakże wielki, prawdziwie wielki artysta! Pocieszające jest to, że między wypowiedziami i sądami artystów a ich sztuką zachodzi najczęściej nieporozumienie.

5. II. 55.

W drodze do Sandomierza czytanie „Bolesława Chrobrego" Gołubiewa. Uderza oryginalne, bardzo swoiste słownictwo tej książki. Takiego języka realistycznego i tak archaizowanego nie ma w literaturze. Na przykład język „Walgierza" Żeromskiego lub „Żywych kamieni" Berenta — to poetycko-barokowa fantazja, nieznośna także z powodu patosu.

Książka Gołubiewa przykuwa akcją, od razu wchłania, widzi się czasy i ludzi. Ale wszystko jest grube, zmysłowe, krwiste, prymitywne i aż wulgarne. Ta powieść — to świat w superlatywie, lecz może tylko taka ewokacja jest bliska prawdy, bo zdaje się, że o prawdę epoki najbardziej idzie Gołubiewowi.

Jakże inne są „Srebrne orły" Parnickiego, gdzie też jest wywołana epoka, ogromnie jednak złożona, nie prymitywny jej obraz ani tak boleśnie gruby. Czytany niedawno w „Kulturze" fragment nowej powieści Parnickiego zadziwia wspaniałością prozy. Jedno tylko ją osłabia — to zależność od Manna. Ale zależność wybitnego pisarza jest zależnością wspólnego klimatu duchowego i zależnością wyrazu stylistycznego. Mann czaruje ironią, smutkiem sceptycyz-

mu, aurą poetycką, a tego brak prozie Parnickiego. W związku z „Bolesławem Chrobrym" przypomina się gorzka uwaga Nałkowskiej wypowiedziana w „Węzłach życia", taka mniej więcej, że gdy w średniowieczu na świecie zaczęły się walki filozoficzne pomiędzy nominalistami a uniwersalistami — u nas była jeszcze puszcza, a w niej kosmaci ludzie, półdzicy, bezmyślni. Wobec tego wizja Gołubiewa jest bliska prawdy.

10. II. 55.

Rozdział w „Bolesławie Chrobrym", gdzie Bugaj pod wpływem mnicha Brunona doznaje przemian wewnętrznych —— jest bardzo słaby. Miało to być, zdaje mi się, porażenie zbrodniarza łaską. Widać, jak się męczy artysta w tym rozdziale: używa wybiegów formalnych, jedynych dotąd w V tomie, nawraca w relacji do przeszłości i znów posługuje się przebiegiem bezpośrednim, aby w pewnej chwili porzucić naoczność zdarzeń, później od nowa uczepić się wspomnień i tak aż do końca tej sprawy. Rozdział ten świadczy, jak trudno pisać o rzeczach nadprzyrodzonych, zwłaszcza jeżeli obiektem działania łaski ma być taki prymityw duchowy, jak Bugaj, który zarąbał pięciu zakonników. Nie można uwierzyć w jego nawrócenie, choć dla Boga nie ma nic niemożliwego. Tylko, że Bóg ma swoje sposoby, nieprzeniknione dla nas. Lektura tego rozdziału bardzo mnie wzruszyła. Zawsze padamy nieporadnie przed tajemnicą Bożą.

12. II. 55.

Lektura „Bolesława Chrobrego" — przykuwająca. Opis pobytu Zefrida na Złotej Górze, cały ten przeraźliwy piastowski Oświęcim — wspaniały i groźny. W zestawieniu z poprzednim rozdziałem o pokucie Bugaja — nasuwa się gorzka myśl, że dobro jest trudne do wyrażenia artystycznego, natomiast zło daje sztuce oddech, swobodę, wstrząsa, zachwyca przepaściami i tajemnicą — i w jakiś sposób skierowuje ku dobru. Czyżby sztuka od urodzenia była „córką diabła", — jak to ktoś powiedział? Trzeba wielkiej siły sztuki, by zdołała wstrząsnąć opisem dobra, tak nieogarnionego, jak nieogarniony jest Bóg. Ale czy to możliwe!?

O dobru nie można mówić wprost i bezpośrednio, — można mówić przez metaforę, atmosferę, napięcie, przez skrót artystyczny. Dobro bowiem może być wspaniale dramatyczne. Kto wie, czy dobro nie stwarza największych dramatów ludzkich? Przykładem — święci. Przykładem — heroizm cierpiących. Heroizm w ogóle.

13. II. 55.

„Opowiadania Brazylijskie" Iwaszkiewicza — zadziwiające. Dlaczego? Same nieważne rozmowy i nieważne zdarzenia, zwyczajność, pospolitość, „byle co życiowe". Ludzie wchodzą i wychodzą, jedzą, piją, tańczą, cerują, piszą na maszynie, zmywają naczynia. A jednak — ukryte nurty tętnią dramatem i tragedią, nawet tragedią zwierząt — i gdy się czyta ostatnie słowa napływają doznania głęboko metafizyczne. Zwycięstwo realizmu? Nagromadzenie drobiazgów i zwyczajności zawsze niesie zadumę, smutek przemijania, żal. — Czy też jest to może zwycięstwo artysty? Jego mistrzostwo? Zadziwiające jest to opowiadanie. Zadziwiająca jest cała sztuka narratorska Iwaszkiewicza. Pokusa, by napisać coś tak zwyczajnego! Moje opowiadania są kształtowane tak, jak się kształtuje dramat. I zawsze są opowiedzianym dramatem.

*

Gabriel Marcel mówi z zachwytem o sztuce Montherlanta „Port Royal". Katolicyzm Montherlanta jest jednak tylko ornamentacyjny. Nie wzięła mnie sztuka „Le maître de Santiago". Dużo fałszywej wzniosłości. G. Marcel anonsuje nowego, utalentowanego dramatopisarza: Ugo Betti, którego sztuka: „Irène innocente", sądząc ze sprawozdania jest rzeczywiście interesująca i niezwykła. Ale najbardziej interesuje mnie Jules Roy, o którym dowiedziałem się z „Figaro Littéraire". Jego sztuki są skupione, wydobywają z ludzi utajone głębie. Rozpacz, że nie można tego widzieć ani przeczytać. W tych warunkach lektura „Nouvelles Littéraires" jest jedynym kontaktem z Zachodem.

9. IV. 55.

Bardzo ciekawy artykuł w „Tygodniku Powszechnym" ks. Charles Moellera „Bilans literatury powojennej". Zamiar szalony, ale ks. Moeller wybrnął z niego dość szczęśliwie. Oczywiście pomija konkrety, posługując się nimi tylko dla uzasadnienia swych ogólnych, teoretycznych rozważań. Ogarnia w swym artykule literaturę europejską i amerykańską i wydobywa jej charakterystyczne znamiona. Zajmuje się głównie powieścią. Obok tzw. zwykłej powieści, zastanawia się nad powieścią „metafizyczną" — i tak o niej pisze: „Wielu krytyków dzwoni na trwogę wieszcząc, że naszpikowana problemami filozoficznymi i religijnymi powieść zlikwiduje sama siebie. Należy przyznać, że w nowym typie powieści zawiera się

podwójne niebezpieczeństwo: naprzód sztuka traci jeden ze swoich rysów charakterystycznych (może zresztą nie najistotniejszych) a mianowicie pewną beztroskę, której każdy człowiek tak bardzo potrzebuje; następnie jest rzeczą niebezpieczną szukać w opowieści mającej zawsze charakter indywidualny i ograniczony, rozwiązania problemów życiowych".

Jest w tym nieco słuszności. Literatura wyrasta z pasji zainteresowania się człowiekiem. I w tym względzie jest nieograniczona. Jeżeli przedmiotem zainteresowania pisarza jest akurat człowiek, który doznaje przeżyć metafizycznych, dlaczego nie dać temu świadectwa? Jest to tak samo ludzkie, jak wszelkie inne ludzkie sprawy, o charakterze biologicznym. Powieść nie jest gatunkiem czystym i zawsze w niej będzie mieszanina wszystkiego. Cóż to znaczy „beztroska?" Nie należy w sztuce szukać jej, oczywiście w literaturze ambitnej i prawdziwie takiej, która jest sztuką. Zawsze mnie oburza wszelka „literatura do poduszki". Jeżeli taka jest, nie zasługuje na poważne traktowanie.

W dalszym ciągu swych bezsprzecznie interesujących uwag ks. Moeller, omawiając różnicę między literaturą starożytnej Grecji, a literaturą „czarną", czyni taką uwagę: „Gdy widz patrzący na „Edypa" opuszczał niegdyś teatr w Delfach, mimo iż był obserwatorem okropnej tragedii zbrodni i kazirodztwa, czuł się jednak w cudowny sposób oczyszczony od tajemniczego ucisku; jego miłość życia nie była dotknięta; wprost przeciwnie, zyskał jeszcze głębsze zrozumienie świętości życia". Uwaga bardzo słuszna, bardzo ciekawa.

Ciekawe jest też to, co ks. Moeller pisze o metodach współczesnej powieści. Streszcza się ona w dwóch określeniach: „obnażanie i psychologia głębi". „Nowością w obecnej technice „obnażania romantycznego", to udoskonalenie środków badania głębi psychologii, precyzja docierania do dziedzin, które dotychczas po większej części wymykały się dokładnym metodom badawczym".

Ks. Moeller twierdzi, że obserwuje się na Zachodzie upadek „literatury czarnej". —— Czy tak?

„Stało się jasne — pisze dalej — że „obnażanie" może oznaczać także wydobycie na światło dzienne jasnych stron życia". Bardzo mi się to podoba. Tę literaturę nazywa ks. Moeller „literatura zdrowia". Przymiotnik okropny i bardzo podejrzany. Czuć kruchtę i tanią moralistykę.

O literaturze katolickiej pisze bardzo bystre uwagi: „Powieść chrześcijańska ostatnich lat nie poszła w tym samym kierunku, co

literatura świecka. Pozostała ona w miejscu, zanadto wkorzeniona w atmosferę Wielkiego Piątku i nie dotarła do Poranku Wielkanocnego. Czyżby chrześcijanie raz jeszcze się spóźnili? Czyżby przyszli na pomoc zwycięzcy w chwili, gdy on rozpoczynał już nową walkę?" Zdaje się, że to prawda, ale nie jest to łatwe wśród tragicznych konfliktów świata wołać „Alleluja!"
Zakończenie bardzo piękne: „Przeżyliśmy dziewięć lat zawrotnych; przyszłość zapowiada się trudna, aczkolwiek pełna nadziei. W roku 1954 w Evanston zebrała się po raz drugi Rada Ekumeniczna Kościołów — i tam padło zdanie najbardziej chrześcijańskie: Chrystus nadzieją świata!"
Wartościowanie w tym artykule budzi liczne zastrzeżenia, jak choćby wysuwanie na czoło drugorzędnej powieści, którą czytałem „Dwudziesta piąta godzina" Gheorghiu, rumuńskiego pisarza. Tak samo sądy o Sartrze, Camusie, Bernanosie — nie zawsze są obiektywne. Natomiast świetne w tym artykule są pewne, bardzo bystre i przenikliwe rozpoznania intelektualne.

19. IV. 55.

Wielkie wrażenie wywiera sztuka Becketta „En attendant Godot".
Wstrząsający obraz nędzy, nędzy bytu, więc metafizyczny obraz, nie dosłowny. Oczekiwanie i tęsknota, nadzieja zbawienia — to dławiący liryzm tej pięknej sztuki. Jest w niej coś genialnego. Prawda „wygnańców Ewy" uchwycona niejako wprost, przekazana językiem nieco naiwnym, nieco rubasznym, ale ludzkim, prawdziwym, żałosnym i wstrząsającym! Wielka poezja, urok prymitywu i głębia bezradnej mądrości, która tylko ufa, tęskni, oczekuje.
Dialog liryczny, zwarty, zamknięty nieomal tylko w pytaniach i odpowiedziach. Dużo falującego powietrza. Pociechą w tej sztuce jest wiara i oczekiwanie. Ale mimo to rzecz dławi liryzmem, obezwładnia rozpaczą, bo wiadomo, że p. Godot nie przyjdzie. A może przyjdzie? Przyjdzie?? —

20. IV. 55.

Każde zdanie, każdy fragment rozmowy w sztuce Becketta napełniony liryzmem. Taki oto monolog Vladimira: „Est-ce que j'ai dormi, pendant que les autres souffraient? Est-ce que je dors en ce moment? Demain, quand je croirai me réveiller, que dirai-je de cette journée? Qu'avec Estragon mon ami, a cet endroit, jusqu'à la tombée de la nuit, j'ai attendu Godot? Que Pozzo est passé, avec

son porteur, et qu'il nous a parlé? Sans doute. **Mais dans tout cela qu'y aura-t-il de vrai?** [1])

Albo:

„Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander. Nous avons la chance de le savoir. Oui, dans cette immense confusion, une seule chose est claire: **nous attendons que Godot vienne** [2]).

Bardzo ciekawa i ważna myśl G. Marcela w jego „Réflexion sur le Tragique": „Une réflexion approfondie sur les données fondamentalles de l'expérience humaine, nous conduit à reconnaître que le sentiment du tragique a son fondament dans la structure même du réel... Il est de l'essence d'une idée de vouloir se réaliser, de se refuser à rester simplement une idée; et d'autre part, au fur et à mesure que cette idée se réalise, elle se dénature, elle passe dans autre chose qu'elle-même, elle se nie... Si je ne me trompe pas, le fondement réel du tragique réside dans cette espèce de défaut intrinsèque de l'idée sur lequel seuls jusqu'à présent quelques dialecticiens ont su mettre l'accent. On voit par là le genre de relation qu'il convient d'établir entre les idées de mystère et de tragique" [3]).

Bardzo to ważne i zasadnicze. Istnieje jednak tragizm myśli, która w swej czystej postaci nie może się nigdy ucieleśnić. Jest to odkrywcze i bardzo głębokie stwierdzenie Marcela.

24. IV. 55.

Długie studium Fessarda o teatrze i filozofii G. Marcela. Chciałbym się na niego „nawrócić" i uznać go, jako wielkiego artystę.

---

[1]) Czyż spałem wówczas, gdy inni cierpieli? Czy śpię i teraz? Jutro, gdy będę sądził, że się przebudziłem, co powiem o dniu dzisiejszym? — Że oto z przyjacielem swoim, w miejscu tym aż do zapadnięcia nocy czekałem na przybycie Godota? Że Pozzo ze swoim tragarzem przechodził tędy i rozmawiał z nami? — Bez wątpienia. Lecz co w tym wszystkim będzie prawdą?

[2]) Cóż my tu robimy? Oto nad czym trzeba by się zastanowić. Mamy szczęście wiedzieć to: Tak, w tej ogromnej gmatwaninie jedna sprawa jest oczywista: Czekamy na przybycie Godota.

[3]) Głębsza refleksja nad podstawowymi danymi doświadczenia ludzkiego prowadzi nas do rozeznania, że poczucie tragizmu wyrasta z samej struktury rzeczywistości. Z samej swej istoty idea usiłuje się urzeczywistnić, wzdraga się przed tym, by pozostać tylko ideą; z drugiej zaś strony w miarę realizacji wynaturza się, zmienia się w coś odmiennego od siebie samej, przeczy sobie... Jeśli się nie mylę, rzeczywiste źródło tragizmu tkwi w rodzaju wewnętrznego defektu idei, na który — jak dotąd — jedynie kilku dialektyków potrafiło położyć nacisk. Widać stąd rodzaj związku, który należałoby ustalić między pojęciami tajemnicy i tragizmu.

literatura świecka. Pozostała ona w miejscu, zanadto wkorzeniona w atmosferę Wielkiego Piątku i nie dotarła do Poranku Wielkanocnego. Czyżby chrześcijanie raz jeszcze się spóźnili? Czyżby przyszli na pomoc zwycięzcy w chwili, gdy on rozpoczynał już nową walkę?" Zdaje się, że to prawda, ale nie jest to łatwe wśród tragicznych konfliktów świata wołać „Alleluja!"

Zakończenie bardzo piękne: „Przeżyliśmy dziewięć lat zawrotnych; przyszłość zapowiada się trudna, aczkolwiek pełna nadziei. W roku 1954 w Evanston zebrała się po raz drugi Rada Ekumeniczna Kościołów — i tam padło zdanie najbardziej chrześcijańskie: Chrystus nadzieją świata!"

Wartościowanie w tym artykule budzi liczne zastrzeżenia, jak choćby wysuwanie na czoło drugorzędnej powieści, którą czytałem „Dwudziesta piąta godzina" Gheorghiu, rumuńskiego pisarza. Tak samo sądy o Sartrze, Camusie, Bernanosie — nie zawsze są obiektywne. Natomiast świetne w tym artykule są pewne, bardzo bystre i przenikliwe rozpoznania intelektualne.

19. IV. 55.

Wielkie wrażenie wywiera sztuka Becketta „En attendant Godot".

Wstrząsający obraz nędzy, nędzy bytu, więc metafizyczny obraz, nie dosłowny. Oczekiwanie i tęsknota, nadzieja zbawienia — to dławiący liryzm tej pięknej sztuki. Jest w niej coś genialnego. Prawda „wygnańców Ewy" uchwycona niejako wprost, przekazana językiem nieco naiwnym, nieco rubasznym, ale ludzkim, prawdziwym, żałosnym i wstrząsającym! Wielka poezja, urok prymitywu i głębia bezradnej mądrości, która tylko ufa, tęskni, oczekuje.

Dialog liryczny, zwarty, zamknięty nieomal tylko w pytaniach i odpowiedziach. Dużo falującego powietrza. Pociechą w tej sztuce jest wiara i oczekiwanie. Ale mimo to rzecz dławi liryzmem, obezwładnia rozpaczą, bo wiadomo, że p. Godot nie przyjdzie. A może przyjdzie? Przyjdzie?? —

20. IV. 55.

Każde zdanie, każdy fragment rozmowy w sztuce Becketta napełniony liryzmem. Taki oto monolog Vladimira: „Est-ce que j'ai dormi, pendant que les autres souffraient? Est-ce que je dors en ce moment? Demain, quand je croirai me réveiller, que dirai-je de cette journée? Qu'avec Estragon mon ami, a cet endroit, jusqu'à la tombée de la nuit, j'ai attendu Godot? Que Pozzo est passé, avec

son porteur, et qu'il nous a parlé? Sans doute. **Mais dans tout cela qu'y aura-t-il de vrai?** [1])

Albo:

„Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander. Nous avons la chance de le savoir. Oui, dans cette immense confusion, une seule chose est claire: **nous attendons que Godot vienne** [2]).

Bardzo ciekawa i ważna myśl G. Marcela w jego „Réflexion sur le Tragique": „Une réflexion approfondie sur les données fondamentalles de l'expérience humaine, nous conduit à reconnaître que le sentiment du tragique a son fondament dans la structure même du réel... Il est de l'essence d'une idée de vouloir se réaliser, de se refuser à rester simplement une idée; et d'autre part, au fur et à mesure que cette idée se réalise, elle se dénature, elle passe dans autre chose qu'elle-même, elle se nie... Si je ne me trompe pas, le fondement réel du tragique réside dans cette espèce de défaut intrinsèque de l'idée sur lequel seuls jusqu'à présent quelques dialecticiens ont su mettre l'accent. On voit par là le genre de relation qu'il convient d'établir entre les idées de mystère et de tragique" [3]).

Bardzo to ważne i zasadnicze. Istnieje jednak tragizm myśli, która w swej czystej postaci nie może się nigdy ucieleśnić. Jest to odkrywcze i bardzo głębokie stwierdzenie Marcela.

24. IV. 55.

Długie studium Fessarda o teatrze i filozofii G. Marcela. Chciałbym się na niego „nawrócić" i uznać go, jako wielkiego artystę.

---

[1]) Czyż spałem wówczas, gdy inni cierpieli? Czy śpię i teraz? Jutro, gdy będę sądził, że się przebudziłem, co powiem o dniu dzisiejszym? — Że oto z przyjacielem swoim, w miejscu tym aż do zapadnięcia nocy czekałem na przybycie Godota? Że Pozzo ze swoim tragarzem przechodził tędy i rozmawiał z nami? — Bez wątpienia. L e c z c o w t y m w s z y s t k i m b ę d z i e p r a w d ą?

[2]) Cóż my tu robimy? Oto nad czym trzeba by się zastanowić. Mamy szczęście wiedzieć to: Tak, w tej ogromnej gmatwaninie jedna sprawa jest oczywista: C z e k a m y n a p r z y b y c i e G o d o t a.

[3]) Głębsza refleksja nad podstawowymi danymi doświadczenia ludzkiego prowadzi nas do rozeznania, że poczucie tragizmu wyrasta z samej struktury rzeczywistości. Z samej swej istoty idea usiłuje się urzeczywistnić, wzdraga się przed tym, by pozostać tylko ideą; z drugiej zaś strony w miarę realizacji wynaturza się, zmienia się w coś odmiennego od siebie samej, przeczy sobie... Jeśli się nie mylę, rzeczywiste źródło tragizmu tkwi w rodzaju wewnętrznego defektu idei, na który — jak dotąd — jedynie kilku dialektyków potrafiło położyć nacisk. Widać stąd rodzaj związku, który należałoby ustalić między pojęciami tajemnicy i tragizmu.

Dotąd jest dla mnie wielkim filozofem. Czytany dawniej „Journal métaphisique" w książce „Etre et avoir" — był niezapomnianym przeżyciem. Odnalazłem wiele sformułowanych myśli, bardzo mi bliskich.

W studium Fessarda to, co dotyczy filozofii Marcela — jest świetne, nie tylko, jako doskonałe streszczenie, ale jako wypunktowanie najważniejszych kwestii tej egzystencjalistycznej filozofii. Rozróżnienie: problem, tragiczność, tajemnica, odnoszące się do rzeczy — wartości ludzkiej, — wykrywa głębię każdego dramatu, który ogarnia człowieka. Bardzo ciekawe jest to, co mówi Fessard o miłości u Marcela. Ani religia, ani sztuka, ani moralność nie zdołają wyjaśnić tajemnicy naszego istnienia. Nie wyjaśnia też miłość. Przeciwnie, pogrąża ona człowieka w najdalsze krańce tajemnicy. Wiele miejsca poświęca Fessard omówieniu śmierci tych, których się kochało, bo te sprawy najczęściej występują w dramatach Marcela. Śmierć osób kochanych wyzwala jak gdyby nowe uczucia u żyjących i spoza grobu — ci, co odeszli, działają nadal w sposób znacznie silniejszy, niż za swego życia.

Bardzo przejmujące w filozofii Marcela jest ujawnienie tajemnicy istnienia i tragiczności. Niemożność dialektycznego pokonania tych podstawowych zjawisk, to oś dramatycznego spięcia w sztukach Marcela.

Najbardziej zaciekawiło mnie w studium Fessarda to, co przytacza z Maxa Schelera o „l'homme du ressentiment" — w związku z dramatem „Le Dard". Jest to dramat o złym sumieniu.

25. IV. 55.

Dalsze rozprawy o Marcelu, — więc: Gilsona: „Un exemple" — i duże studium Pierre Collina „Existentialisme chrétien". Według Collina filozofia Marcela jest filozofią konkretu i tragiczności. Dwa pytania są zasadnicze dla niej, które tak oto autor studium formułuje:

1) — Je suis au monde. Ma situation dans l'univers et dans l'histoire me particularise et me limite. Comment accepter cette destinée individuelle et l'utiliser pour devenir une personne? [1])

2) — L'affection qui m'attache à d'autres êtres est ma joie la plus pure. Pourtant leur disparition les arrache impitoyablement

[1]) Jestem na świecie. Moja sytuacja, tak we wszechświecie jak w historii, wyodrębnia mnie jako osobną cząstkę i ogranicza. W jaki sposób przyjąć to osobiste swoje przeznaczenie i wykorzystać je, by stać się osobą?

à ma tendresse. Comment transcender la mort par une espérance et une fidélité absolues? [2])

Te dwie kwestie obejmują całość konkretnego istnienia ludzkiego, są one wymiarem naszej tragiczności i naszej ogólniejszej refleksji o bycie. Collin uzasadnia, że ewolucja myśli Marcela szła od przyjęcia tragiczności myśli do tragiczności i tajemnicy istnienia.

Chociaż chciałem tylko przeczytać „La Soif", najlepszy podobno dramat Marcela, — lektura studium Fessarda, która poprzedza ten dramat w wydaniu książkowym — doprowadziła mnie do tego, że zacząłem czytać „Journal métaphisique", „Etre et avoir" — oraz to studium Collina, które uważam za najciekawsze. Myślę, czyby nie przetłumaczyć tego studium lub pewnych myśli Marcela z „Journalu" — ta filozofia jest naprawdę w Polsce nieznana, wie się o niej ze słyszenia. Ale co ona zawiera, jakimi drogami zdąża, co odrzuca, co przymuje — o tym na ogół albo mało kto wie, albo nic.

26. IV. 55.

W rozdziale „Vocation" Collin rozważa, idąc śladami Marcela, walkę sprzecznych dążeń człowieka. Dlaczego osądzamy, że coś w nas jest złego, a coś dobrego? Jakie jest kryterium, że walka jest konieczna? Marcel dochodzi do wniosku, że tym, co walkę nakazuje toczyć — jest świadomość i odczucie obrazu Bożego, jaki jest w nas. Powołani jesteśmy, by Bogu być podobnymi — i to przeświadczenie stanowi o napięciu dramatycznej walki, jaką staczamy w obrębie naszej natury.

Bardzo głębokie i bardzo piękne stwierdzenie. Studium Collina — wręcz pasjonujące.

27. IV. 55.

Tyle naczytałem się o filozofii Marcela, że z lękiem brałem „La Soif", by tę rzecz sobie przypomnieć. Rozczarowanie zupełne. To, o co idzie — to kronika rodzinnego skandalu, trochę też newrozy, trochę kryminalnej sensacji. Gdzież tu tragiczność życia? Makabra — nie tragizm — i nerwy, nie cierpienie. Być może, że naturalizm utworu, jego wyraz stylowy — obniża jakieś inne, wyższe, teoretyczne zamierzenia autora. Dramaturgicznie jest to rozwlekłe,

---

[2]) Uczucie, jakie wiąże mnie z innymi, jest moją najczystszą radością. A przecież strata ich wyrywa ich niemiłosiernie z zasięgu mojej czułości. W jaki sposób przy pomocy absolutnej nadziei i wierności przekroczyć śmierć?

nużące, nade wszystko dialog nie dramatyczny i tak pospolity, nieraz płaski, że zdumienie ogarnia. Postaci są oschłe i bez wdzięku. Nic nie budzi współczucia. Dwie sceny dramatycznego napięcia — to sceny ataku nerwowego chorej dziewczyny. Humor starej matki jest humorem z kalendarza. Przykre i staromodne jest też środowisko burżuazyjne. Przykry także jest ten jakiś syn wierzący, religijny.

Notuję to z wielkim smutkiem, bo mam ogromne uznanie dla autora, jako filozofa. Ale co innego jest sztuka pisarska, co innego tajemnica talentu, która nieraz bez głębszej wiedzy teoretycznej może dać teorii dużo materiału. Po prostu Marcel nie jest artystą i na tym polega to, że jego dramaty nie są wystawiane, bo brak im autentycznej aury poetyckiej i teatralnej. Dużo gadania, dużo codzienności i realizmu, wszystko jest dosłowne, pozbawione jakiejkolwiek aluzji, cienia uroku. Nieporadności niewybaczalne: ludzie wchodzą i wychodzą, plączą się bez umotywowania, bez sensu.

Bardzo męcząca lektura — nie wiem, czy się odważę na czytanie „Iconoclasta".

*

Po południu: lektura „Sześciu postaci w poszukiwaniu autora" Pirandella. Jako antidotum na Marcela — zabieg zbyt silny. Pirandello — to geniusz teatru! I co za pomysł! Pomysł nie zawsze jest wartością utworu, ale pomysł może dźwignąć utwór wysoko. Ten pomysł zawiera wielką metaforę ludzkiej rzeczywistości. Naturalnie — powstała później szkoła pirandelizmu, przezwyciężona w swojej wersji filozoficznej, niemniej bardzo prawdziwa, bardzo przejmująca.

Czytam oto taką uwagę w egzemplarzu „Sześciu postaci": „Gdy postacie stają się żywe, naprawdę żywe przed swoim twórcą, jemu pozostaje tylko iść za nimi w akcji, w słowach, w ruchach, które one mu właśnie podsuwają. I trzeba, by chciał je mieć takimi, jakimi one same chcą być. Biada, jeżeli postąpi inaczej. Postać bowiem, rodząc się, zdobywa od razu taką niezależność nawet od swego twórcy, że każdy może ją sobie wyobrażać w tylu różnych sytuacjach, w jakich autor nie miał zamiaru jej postawić. Może ona również sama przez się przybrać taki charakter, jakiego autorowi nie śniło się nawet jej nadawać".

Bardzo słusznie! Pisał też o tym Mauriac.

29. IV. 55.

Dramat Pirandella, nieznany mi dotąd: „Jaką mnie pragniesz?" Temat bardzo charakterystyczny dla Pirandella, nieomal progra-

mowy. Po 10 latach nieobecności w domu — dwie kobiety mają być rozpoznane, która jest właściwą żoną opuszczonego męża? Czy Nieznajoma, czy obłąkana? Prawdopodobieństwo realistyczne sytuacji jest nieco naciągnięte, ale artystyczna sugestia jest tak silna, że takiej możliwości wierzy się od razu. Przebieg dramatycznych konfliktów bardzo ostry, w ciągłych napięciach i nieoczekiwanych zdarzeniach. Ogromna bolesność życia Nieznajomej. Jej wielka samotność. I nic się naprawdę o niej nie wie. Ogarnia i przeraża niezmierzona otchłań tajemnicy ludzkiej. Urzekająca dialektyka marzenia i rzeczywistości. Wszystko jest zakwestionowane, wszystko możliwe i równocześnie niemożliwe. Bardzo piękny dramat, nie wiadomo dlaczego u nas nie grany?

Wzruszyła mnie taka oto refleksja Nieznajomej, skierowana do pisarza Saltera:

„Na pewno nigdy nie powstała w panu, płynąca z prawdziwej męki i prawdziwej rozpaczy, potrzeba odwetu na życiu; na życiu takim, jakim ono jest, jakim zrobili je ludzie i wypadki, — odwetu, polegającego na stworzeniu innego lepszego życia, życia pięknego, takiego jakie powinno być, jakim chciałby je pan mieć".

30. IV. 55.

Piękny dramat Zbyszka Herberta pt. „Jaskinia filozofów". Rzecz o Sokratesie i jego ostatnich chwilach w więzieniu. Nie jest to dramat w dosłownym i zwykłym tego słowa znaczeniu, — raczej utwór poetycki, liryczny, jak poemat lub długi wiersz w formie dialogowej. Tkanka intelektualna nasycona ironią, goryczą, sceptyczną mądrością. Rozmowy Sokratesa z uczniami — migawkowe, zwięzłe, wspaniałe. Wzrusza samotność Sokratesa, niemożność porozumienia się ze światem, nawet z uczniami, nawet z Platonem. Cudowne słowo poetyckie: proste, trafne, wysnute z mowy codziennej, splecionej ze słownictwem abstrakcyjnym, filozoficznym.

I wszystko tu jest świeże, własne — i dlatego odkrywcze.

Znajomość teatru, poczucie sceniczności i dramatyczności — jest zaletą dla dramatopisarza, ale jest też kulą u nogi, bo liczenie się ze sceną, z teatrem, więc i z widownią — onieśmiela do ryzyka i twórczych pomysłów. Zdaje się, że prawdziwi nowatorzy w dramacie, albo nie znali zagadnień teatru i sceny, albo świadomie nie liczyli się z nimi.

6. V. 55.

Interesujący artykuł Z. Bieńkowskiego w „Twórczości" (nr 4) o Claudelu. Dowodzi on, że Claudel był biologistą i sensualistą, nie

miał nic w sobie z mistyka. Jego nawrócenie — to zaakceptowanie Boga po to, by nie zrezygnować z niczego. „Rzeczy, które go oszałamiały, którymi żył, uzyskały przedłużenie nadprzyrodzone... wiara w niebo, uprawomocniła wszystkie więzy, które go łączą z ziemią".

„Claudel — pisze dalej Bieńkowski — w imię Boga sławi urodę życia, radość ciała, szczęście fizyczne, wszystko, co jest zaprzeczeniem ducha. Świat Claudela nie zna kary. Po grzechu pierworodnym nie następuje wypędzenie z raju. Nie dlatego, że Bóg jest pełen miłosierdzia, ale dlatego, że materia jest potężniejsza od ducha. — Cóż więc jest źródłem obcości Claudelowskiego świata, tej wrogości uniemożliwiającej jego aprobatę? — Jego przejmująca nieludzkość... Ukazane ludzkie uczucia przekraczają pojemność ludzkiego serca. — Claudel nie potrzebuje człowieka. Jakby się obawiał, że nie będzie on dostatecznie silnym partnerem Boga. Jakby się obawiał, że świat zmaleje. Ukazując rzeczy ludzkie... odrywa je od podmiotu. Niech funkcjonują same. To jest zasadnicza skaza na jego ciele".

Jest to oryginalny pogląd na Claudela, w pewnym stopniu trafny, tylko w cząstkach. Właśnie osią tragizmu w dramatach Claudela jest konflikt między naturą a łaską, konflikt w wymiarach nieomal kosmicznych. Aby dać wyraz potędze tego konfliktu, Claudel wynosi materię, zmysłowość, biologizm, — bo dopiero wtenczas może nastąpić spięcie dramatyczne, gdy ten świat materii spotka się ze światem łaski. Bieńkowski po prostu nie rozumie katolicyzmu ani tego, czym w katolicyzmie jest świat stworzony, świat materii. Claudel nigdy i w niczym nie zaprzecza duchowi. Widzi wszystko oczyma łaski i we wszystkim odczuwa Boga. Teatr Claudela i dzieło poetyckie Claudela nie może być rozważane z pozycji czysto humanistycznych. Jeśli z tych pozycji — to w sensie takim, jak je pojmuje chrześcijaństwo. Niemniej artykuł Bieńkowskiego jest bardzo interesujący, świeży myślowo, choć równocześnie błędny.

7. V. 55.

W 4-ym numerze „Twórczości" — interesujące wspomnienia i karty z dziennika M. Jastruna. W rzeczy zatytułowanej „Cisza" — pisze o różnych ciszach. Opisuje ciszę miasta przed wejściem wroga. Przypomniało mi to inną ciszę w mieście — po łapance, w czasach okupacji. Taką jedną łapankę przeżyłem z M. G. Schroniliśmy się w Alejach Ujazdowskich i gdy w pewnej chwili szliśmy na Mokotów już po łapance mieliśmy doznanie wręcz niesamowite i groźne.

W Alejach Ujazdowskich — żywej duszy. Był maj, drzewa i park Łazienkowski w rozkwicie. Byliśmy zupełnie sami tego wiosennego popołudnia. Pusto i cicho, tak cicho, że słyszeliśmy własne kroki. Mimo woli mówiliśmy szeptem. Tak było, aż do Placu Unii Lubelskiej. Była to cisza miasta po odejściu wroga.

*

W tym samym numerze „Twórczości" drukuje się niezwykle ciekawa powieść Stryjkowskiego „Głosy w ciemności".
Dzieje się w małym miasteczku przed wojną, w środowisku ubogich, religijnych Żydów. Rzecz dziwna: czytam to, jak egzotyczną powieść, zdumiony nieznanymi mi obyczajami, mimo że przecież znało się Żydów, ale znało się ich z daleka. Powieść Stryjkowskiego, jak się łatwo domyśleć — ukaże wyzwalanie się bohatera z tego zamkniętego i dusznego środowiska. Na pewno bohater znajdzie swoją drogę do socjalizmu. Będą to już tropy znane, opisywane nieraz. Ale początek powieści jest zachwycający! Mroczne, groźne, zabobonne, egzotyczne środowisko rabinów i mełamedów. Zdaje się, że takiego dokumentu nie ma w literaturze polskiej, poza Aszem. Powieść jest niesamowita, jest w niej coś z Golema, coś z mistyki judejskiej, czyli to, czego autor chyba nie zamierzył?

8. V. 55.

Ładne zdanie z powieści Stryjkowskiego: „Kiedy szyba jest czysta, to widać przez nią innych ludzi, ale kiedy człowiek powlecze ją z jednej strony srebrem, to widzi tylko siebie".

*

Zdanie Goethego o dramacie („Rozmowy z Eckermanem"): — Jaka powinna być sztuka, by można było ją nazwać teatralną? —
— Powinna być symboliczna, co znaczy: każda sytuacja powinna być doniosła sama przez się i zarazem otwierać widok na sytuację jeszcze bardziej doniosłą.
Bardzo słusznie. Mówię o tym samym nieco inaczej, że dramat winien być aluzyjny i metaforyczny.

12. V. 55.

Trudny, ale ciekawy artykuł Jean Lacroix o ateizmie. Takie oto myśli o mądrości: „Wielka bowiem część ludzkości kłopocze się dziś bardziej o przemianę, niż o wytłumaczenie świata, — sądzi ona przynajmniej, że nie można świata wytłumaczyć, nie przemieniając

go i że obie te sprawy są ze sobą złączone. Dlatego pojęcie mądrości podlega częstej krytyce, jako wyraz postawy ludzi niezdolnych do czynu, którzy koncentrują swe myśli na sobie samym i na Bogu, gdyż nie są w stanie działać. W pewnym sensie zdobywa się mądrość na miarę swej niemożności działania. Czyni się cnotę z tego, co jest samą niemocą. Z pewnością nie każda mądrość jest chrześcijańska. Owszem często nawet przeciwstawiano ją świętości. Wydaje się jednak, że pojęcie mądrości zawiera w sobie często pewien dystans względem spraw świata, pewną możliwość wycofania się oraz pewne związanie się z bytem ponadświatowym, z Bogiem".

Nieprawda! Mądrość nie jest żadną niemocą i nie oznacza ucieczki od życia. Przeciwnie: dopiero mądrość nadaje głębszy sens wszelkiej aktywności. Mądrość kontemplacji, mądrość milczenia, ciszy i samotności — daje inną widoczność, inne ogarnięcie świata, Tym czymś innym może być jedynie miłość, bo tylko miłość jest twórczym źródłem wszelkiego działania.

15. V. 55.

Świetne myśli Maritaina w „Humanisme intégral": „Chrześcijanin nigdy nie będzie na wysokości chrystianizmu i zawsze będzie miał skłonność zbyt wcześnie wypocząć — tak, jakby nieszczęsny mógł wypocząć gdzie indziej, niż tam, gdzie przybity jest jego Bóg. Słabość ludzka dąży do snu; bierze do poduszki jeśli nie zwątpienie starego stoika humanisty, to prawdy wieczne. Gdy chrześcijanin nie czuwa w bolesnej łączności ze wszystkimi cierpiącymi i wyklętymi na ziemi, to grozi mu uśnięcie nawet na wezgłowiu miłości, którą otrzymał.

A jednak chrześcijaństwo jest przeciwieństwem takiego snu. Chrystianizm autentyczny ma wstręt do pesymizmu bezwładu; jest on pesymistyczny, głęboko pesymistyczny, ponieważ wie, że stworzenie jest wydobyte z nicości i że to, co pochodzi z nicości, dąży z natury swej do nicości. Ale jego optymizm jest bez porównania głębszy od pesymizmu, bo wie, że stworzenie wyszło od Boga, a to co pochodzi od Boga, do Boga dąży.

Humanizm prawdziwie ludzki nie unieruchamia człowieka wobec dobra czy wobec zła w żadnym momencie jego ewolucji. Wie, że nie tylko w swoim bycie społecznym, ale i w bycie wewnętrznym i duchowym człowiek jest zaledwie niejasnym zarysem samego siebie i że nim osiągnie swój ostateczny kształt kiedyś — będzie musiał przejść przez wiele przemian i odnowień. Natura ludzka jako taka jest bowiem niezmienna, ale jest właśnie naturą w ruchu,

naturą stworzenia cielesnego, uczynionego na obraz Boży, to znaczy zdolnego w sposób zadziwiający postępować w dobrym i złym. Prawdy wieczne są również jako takie niezmienne, ale one właśnie zmuszają historię do wytwarzania nieustannie coraz nowych klimatów, aby mogły realizować w różnych kształtach swoje wirtualności w czasie i doczesności".

*

Znów Maritain: „Tylko ewangeliczna świadomość siebie może zwyciężyć tragedię naturalistycznej świadomości siebie".

16. V. 55.

Maritain: „W systemie humanizmu chrześcijańskiego jest miejsce i na błędy Lutra i Woltera w tej mierze, w jakiej mimo tych błędów przyczynili się w dziejach ludzkich do pewnych wzrostów (które należą do Chrystusa, jak wszelkie dobro, które mamy). Chcę coś zawdzięczać Wolterowi w dziedzinie tolerancji cywilnej, lub Lutrowi w dziedzinie bezkompromisowości i w tym ich uczcić; istnieją oni w moim świecie kultury, mają w nim swoją rolę i funkcję; rozmawiam z nimi; a gdy ich zwalczam, gdy walczymy z sobą nieubłaganie, są oni dla mnie żywi. Ale w systemie humanizmu marksistowskiego nie ma miejsca dla św. Augustyna albo dla św. Teresy z Avilla, chyba tylko w tej mierze, w jakiej są oni momentem w dialektyce, która idzie naprzód po trupach".

Jedno z możliwych wyjaśnień tych sprzeczności, jakie zachodzą między człowiekiem a jego dziełem. Oto co mówi Maritain:

„Z powodu słabości gatunku ludzkiego zło między ludźmi jest częstsze niż dobro, a w rozwoju historii rośnie ono i pogłębia się jednocześnie z dobrem, z którym jest zmieszane; te prawa statystyczne dotyczą postępowania ludzi. Jednak struktury społeczne, instytucje, prawa i obyczaje, organizacja ekonomiczna i polityczna są to rzeczy ludzkie, ale nie są to ludzie; właśnie dlatego, że są to rzeczy, a nie ludzie, mogą być oczyszczone z pewnych nędz życia ludzkiego i jak wiele dzieł człowieka — wychodzą z człowieka i są lepsze niż on w swoim porządku i pod pewnym względem. Mogą być też sprawiedliwsze niż ludzie, którzy ich używają lub stosują je. Ale pozostają one rzeczami i tym samym rzeczywistościami o wiele niższego stopnia, niż osoby, których stosunki i życie regulują".

Zdaje się, że uwagę Maritaina można odnieść do rozdźwięku między twórcą a jego dziełem. Bardzo to ważne.

21. V. 55.

Dalszy ciąg fascynującej powieści Stryjkowskiego „Głosy w ciemnościach". Autor — to wielki poeta, nie tylko tworzy prozę doskonałą, ale nasyca ją autentyczną wibracją poetycką. Ogromny kunszt pisarski, bo nie tylko sama siła talentu. Dialog Żydówki Pesi z ojcem Aronka — ma śpiewność, ma urok wielkiej metafory. Rozmawiają oni o Bogu, o Bożej Opatrzności i powikłanych losach ludzkich. Tajemnicę określają dziwnym, nieznanym słowem „tajku". Doznanie estetyczne najwyższej miary. Szkoda, że nie czytała tego Zofia Nałkowska. Wydzielam sobie tę lekturę po kilka stron dziennie, aby starczyło na długo. Tak właśnie kiedyś czytałem Tomasza Manna „Czarodziejską górę" — w podróży na Wschód, do Afryki.

23. V. 55.

Czytanie powieści Stryjkowskiego. Scena w bożnicy z rabinami — to wielka literatura. I po tej scenie nie tak patetycznej, — dalszy ciąg idzie tokiem najzwyklejszej codzienności. I to także znakomite, wyrównane, aż dławi liryzmem, czarowną atmosferą. Na przykład rozdział: — Zielone Święta. Doskonałe dialogi, o wyjątkowej sile dramatycznej. Nieustanny podziw i zachwyt. I wielka radość, że taka świetna rzecz w ogóle powstała. Wracałem dzisiaj jeszcze raz do rozmowy Tojwiego z Pesią. Ta rozmowa — to pieśń, to wielka muzyka. Zdumiewające!

29. V. 55.

Zacząłem czytać książkę Dominikanina Brukbergera „L'Amérique des Pyramides". Uderza to, że autor jest świetnym pisarzem i książkę czyta się jednym tchem. Jest w niej wszystko: — i pejzaż, i polityka, i sztuka, i sprawy społeczne, i sprawy religijne.

Ciekawa uwaga autora, dotycząca sztuki amerykańskiej. Powołuje się na Montesquieu, który twierdził, że gigantyzm oznacza dziecięctwo sztuki (l'enfance de l'art). „L'art ne découvre la proportion qu'à l'âge adulte, mais il faut qu'il la trouve spontanément et du dedans [1]).

Bardzo słuszna uwaga, nie tylko w stosunku do dziejów sztuki, ale w stosunku do każdego artysty. W książce autor ciągle pod-

---

[1]) Dopiero w okresie swej dojrzałości sztuka odkrywa proporcję, znaleźć ją musi jednak w sposób spontaniczny i wewnętrzny.

kreśla, że Ameryka weszła do rodziny narodów cywilizowanych zaledwie 200 lat temu. Jest to naród młody, w fazie swego dziecięctwa kulturalnego.

31. V. 55.

Lektura książki Brukbergera „L'Amérique des Pyramides". Autor omawia często sytuację polityczną świata, ale nie widzi konfliktów społecznych, jakie przez świat przebiegają. Nie docenia przemian świata, nie dostrzega głębokich nurtów, nie zniewalają go do refleksji ogólniejszej ani zło, ani sprzeczności, ani cierpienia. Skłonność do uproszczeń, do nieco przesadnego optymizmu, a nawet pewna naiwność w ocenie zdarzeń — nie może wzbudzić zaufania do autora i jego książki.

Ciekawa jest tylko i słuszna dygresja autora, spowodowana faktem ukazania się powieści Greena pt. „Moira". Jest to powieść w swej warstwie anegdotycznej „amerykańska", traktuje bowiem o amerykańskim środowisku purytańskim. Młody student teologii protestanckiej zabija dziewczynę, która jest dla niego pokusą do grzechu. Brukberger daje przy sposobności omawiania tej książki — wywód teologiczny na temat stosunku religii do zagadnień ciała i materii. Rozprawia się z dążnościami manichejskimi, które utrwaliły się w teologii protestanckiej. Ciało jest naczyniem Ducha św. — ciało jest dobrem Bożym, ciało uświęcił Bóg, objawiając się światu w ciele. To prawda, że wiele jest dowodów, iż ciało nie może być tworem piekła. Ale także prawdą jest to, że nie jesteśmy cieleśni (my, chrześcijanie — i w ogóle my wszyscy, my, ludzie) — lecz duchowi. I zawsze, mimo wszystko, istnieje konflikt między ciałem a duchem. Jest to konflikt twórczy i płodny — nieraz tragiczny, zawsze nabrzmiały cierpieniem. Wielkie dzieła w dziedzinie twórczości duchowej miały niejednokrotnie swe źródło w tym konflikcie. Myślę, że i świętość bywa nieraz zasilana dramatycznym spięciem, jaki powoduje ciało i duch.

4. VI. 55.

Lektura czasopism z bieżącego i ubiegłego tygodnia. Ciekawy essay w dwu numerach „Tygodnika Powszechnego" o pierwiastkach boskich i ludzkich we współczesnym dramacie francuskim. Autorem jest Henri Bedarida. Zdumiewająca wiadomość kilkakrotnie podkreślana przez autora, że dramaty religijne lub o problematyce religijnej mają największe powodzenie w Paryżu. To samo dotyczy

powieści. Bohater powieści — ksiądz, — staje się modą w literaturze francuskiej. W omówieniu współczesnego repertuaru najciekawsza wydaje się sztuka „Sur la terre comme au ciel".

*

Wreszcie mam „Journal" Julien Green'a. Czytam 1-szy tom. Bardzo to inteligentne, rozległe w ogarnianiu dziedzin kultury, bogactwo wątków, interesujący ludzie, zwłaszcza André Gide i Malraux. Wzruszyło mnie to, że Gide przeżywał długie okresy „pokus" religijnych. Interesował go katolicyzm. Z dziennika Green'a wynika, że autor jest katolikiem lub co najmniej ciąży ku katolicyzmowi. Wiele dowcipnych i słusznych uwag o pisarzach katolickich, których Green nie zawsze uznaje i nie zawsze obdarza sympatią. — Doskonałe są wszystkie partie o warsztacie pisarskim, w związku z pracą nad powieścią. Lektura „Dziennika" tak pasjonująca, że trudno się od niej oderwać.

6. VI. 55.

W dalszym ciągu lektura „Dzienika" Green'a z lat 1928—1934. Dobra uwaga o tym, że przeciętni pisarze piszą, jak z kliszy, która odbija w każdym ich utworze te same właściwości, te same zalety i wady oraz te same kwestie, na różny sposób omawiane. Klisza grozi każdemu, nawet wybitnemu i odkrywczemu pisarzowi. Jak ją zniszczyć? Całkowicie zniszczyć niepodobna. Owa „klisza" wrasta w całą naszą osobowość, zwłaszcza w to, co stanowi o naszej oryginalności i o naszym stylu. Znam dobrze lęk przed ową „kliszą".

Wzruszające u Greena są szczere jego wyznania z dzieciństwa. Wraca do wspomnień, jak do kraju szczęścia — i te opisy są bardzo piękne. Green ma tragiczną obsesję śmierci, obsesję lęku. Pod tym względem przypomina Kafkę. Nie mogę bez zazdrości czytać opisów podróży do Ameryki, do Afryki, nie mówiąc o takich wypadach nic dla niego nieznaczących, jak Niemcy, Szwajcaria, Belgia, Włochy.

Opisy Paryża w Dzienniku Greena są pełne miłości do tego miasta; zwykłe, znane mi ulice, opisane tak, jakby autor mówił o kimś drogim jego sercu.

7. VI. 55.

Lektura dramatu Grahama Greene'a „Living-room". Wrażenie ogromne, lecz bardzo złożone. To utwór genialny w swej prostocie

i w swej wymowie tragicznej. Splatają się dwa wątki: miłości i śmierci, — raczej lęku przed śmiercią i lęku przed cierpieniem z powodu daremnej miłości. Trzy stare osoby uciekają od śmierci, zamykając pokoje, w których ktoś umarł — w ich domu zjawia się młodziutka krewna, która popełnia samobójstwo po rozstaniu się z kochankiem. Byłby to dość zwykły dramat psychologiczno-mieszczański, gdyby nie to, że jedną z głównych postaci jest ksiądz sparaliżowany i gdyby nie to, że w przebieg argumentacji zaangażowany jest katolicyzm. Trzy stare osoby są wierzące, młoda dziewczyna nie wierzy, tak samo, jak i jej kochanek. Ale oboje mają poczucie grzechu (kochanek jest żonaty, ma chorą żonę), mają też poczucie, że dzieje się coś wbrew etyce. Młoda dziewczyna popełnia samobójstwo, modląc się przed dokonaniem swego zamiaru. W epilogu ksiądz broni dziewczyny przed insynuacją swych sióstr, że jest ona potępiona.

Główny przebieg dramatu przypomina „Sedno sprawy". Są powtórzone te same nawet sytuacje, na przykład: modlitwa Scobiego przed swoją śmiercią i obrona czynu Scobiego przez księdza. Samobójstwo i usprawiedliwienie samobójstwa miłosierdziem Bożym jest jakąś obsesją Greene'a.

Sztuka jest ponura. Dzieje się w domu upiornych starców i w atmosferze patologii strachu przed śmiercią. Na tym tle nieszczęsna, zmysłowa, namiętna miłość tych dwojga. Gra miłości i śmierci jest nurtem głębokim i wstrząsającym.

Katolicyzm w tej sztuce jest posępną, oschłą religią, wrogą szczęściu i ludziom. Dialektyka jest bezbronna wobec żywiołu miłości. Wydaje się też, że katolicyzm ma tylko dla ludzi same zakazy i to zakazy okrutne, które doprowadzają do samobójstwa. Mimo wiary w miłosierdzie, które reprezentuje ksiądz paralityk — religia w tej sztuce odpycha, rodzi bunt, — jest upiorną wizją cierpienia bez sensu. Żadnego światła, żadnej nadziei w tej sztuce. Przygnębienie ogromne.

Ale utwór jest wielkim dziełem sztuki. Są tam wspaniałe sceny, np. scena walki dwu starych kobiet, gdy jedna drugiej wmawia, że jest chora i że powinna się położyć do łóżka. Dialog spokojny, pełen dyskretnego napięcia, które wzrasta. Akcja minimalna, lecz przykuwająca, charaktery zindywidualizowane, ciekawe.

12. VI. 55.

Cechy współczesnej dramaturgii zachodniej: zwięzłość, surowość realizmu, nieomal naturalizm, odrzucenie tematów erotycznych

i miłosnych w dawnym, mieszczańskim stylu, powściągliwy psychologizm, który nie dominuje, ani jako akcja, ani jako zamierzenie przeprowadzenia procesu psychologicznego, — sprawy i konflikty obiektywnie ważne, społeczne, metafizyczne, religijne. Ekspresja skupienia, oszczędności, — brutalność, atmosfera poetycka, nie wywołana czarem słowa. Tak piszą Greene, Sartre, Beckett, Ugo Betti.

13. VI. 55.

Lektura 2-go tomu „Dziennika" Julien Greena. Jego podróże bolą mnie. Pisze o nich zajmująco, wiele umie widzieć, zwłaszcza to, co jest sztuką. Trafne sądy o znanej mi architekturze lub o malarzach. Niepokój religijny Greena wzrusza mnie najbardziej i odnajduję te same procesy walk, te same lektury, te same tropy myślenia, np. Biblia, Pascal, św. Augustyn. Świetne jest to, co pisze Green o drugim rozdziale księgi Jeremiasza, który gromi bałwochwalstwo, składanie czci bogom fałszywym. Green czyni uwagę, że i my także uwielbiamy fałszywych bogów, szukając naszego szczęścia tam, gdzie go być nie może. Opisy krajów północy (Danii, Szwecji, Anglii) są piękniejsze, bardziej osobiste, niż opisy Włoch lub Afryki.

14. VI. 55.

Kilka świetnych myśli religijnych z dziennika Greena z r. 1938: 1) L'Évangile est un livre qui ne se fermera jamais et qui s'écrit tous les jours dans le coeur des contemplatifis" [1]). 2) Le démon nous inspire de multiplier les lectures sérieuses jusqu'à nous en donner le dégoût" [2]). 3) „Le plus triste, c'est qu'ayant reçu un talent de Dieu nous le remercions en lui rendant de la fausse monnaie" [3]). 4) L'idée que Dieu put ne pas être ne m'a jamais seulement effleuré [4]). — Szczęśliwy!

I o pisaniu: — „Je voudrais écrire pour celui, qui est seul" [5]). Lub to: „Le vice commence où finit la beauté. Si l'on analysait

---

[1]) Ewangelia jest dziełem, które nigdy się nie zamknie i które każdego dnia zostawia swe ślady w sercach ludzi oddanych kontemplacji.

[2]) Szatan zachęca nas do mnożenia lektury książek poważnych, aż dochodzi wreszcie do tego, że nabieramy do nich wstrętu.

[3]) Najsmutniejsze jest to, że za otrzymany od Boga talent dziękujemy Mu płacąc fałszywą monetą.

[4]) Myśl, że Bóg mógłby nie istnieć, nawet nie musnęła mnie nigdy.

[5]) Chciałbym pisać dla tego, kto samotny.

l'impression que fait un beau corps, on trouvrait quelque chose qui s'apparente à une émotion religieuse. L'oeuvre du Créateur est si belle que le désir de la transformer en instrument de plaisir ne vient qu'après un sentiment confus d'adoration et d'émerveillement" [6]).

---

[6]) Występek zaczyna się tam, gdzie kończy się piękno. Jeśli analizowałoby się wrażenie jakie robi piękne ciało, znalazłoby się coś, co ma rys wspólny ze wzruszeniem religijnym. Dzieło Stworzyciela jest tak piękne, że pragnienie, by je zmienić w narzędzie przyjemności przychodzi dopiero po doznaniu uczuć uwielbienia i zachwytu.

GEORGES BERNANOS

DIALOGI KARMELITANEK

OBRAZ TRZECI

Scena 1

(Dzień wyborów nowej przeoryszy. W ogrodzie klasztornym Blanka i Konstancja kończą wić krzyż z kwiatów na grób zmarłej przeoryszy, pani de Croissy, znajdujący się pod klasztorem).

KONSTANCJA

Siostro Blanko, uważam, że nasz krzyż będzie za duży i za szeroki. Grób naszej biednej Matki jest taki mały!

BLANKA

Ale co zrobimy teraz z pozostałymi kwiatami? Siostra Geralda nie będzie chciała ich wziąć do kaplicy. Mówi, że kaplica karmelitanek nie jest ołtarzem z procesji Bożego Ciała.

KONSTANCJA

Zrobimy więc z nich bukiet dla nowej przeoryszy.

BLANKA

Ciekawa jestem czy Matka Maria od Wcielenia lubi kwiaty?

KONSTANCJA

Boże! Jakżebym pragnęła...

BLANKA

Żeby lubiła kwiaty?

KONSTANCJA

Nie, siostro Blanko, żeby została obrana przeoryszą. Tak się modliłam w tej intencji i jestem pewna, że Bóg mnie wysłucha.

BLANKA

Zawsze ci się zdaje, że Bóg zrobi tak, jak się tobie podoba!

KONSTANCJA

Dlaczegóżby miało być inaczej? Cóż chcesz, siostro Blanko, każdy tworzy sobie taki obraz Boga, na jaki go stać — i po cóż się o to spierać? Są nawet ludzie, którzy mają nieszczęście w Niego nie wierzyć. Żałuję ich z całego serca, ale... Ledwo się odważam to rzec...

BLANKA

I tak powiesz to w końcu, siostro Konstancjo... Powiedz więc lepiej zaraz.

KONSTANCJA

Czasem mi się wydaje, że jest rzeczą mniej smutną wcale nie wierzyć w Boga, niż wierzyć w Boga, który jest mechanikiem, geometrą i fizykiem. Wierzę, że wszechświat jest tak podobny do mechanizmu, jak prawdziwa kaczka jest z daleka podobna do sztucznej kaczki Vaucansona [1]). Ale świat nie jest mechanizmem ani Pan Bóg mechanikiem. Zresztą nie jest On także nauczycielem z dyscypliną ani sędzią z wagą. Wszak gdyby tak było, musielibyśmy wierzyć, że w dniu Sądu Bóg będzie się radził tak zwanych ludzi poważnych, zrównoważonych i wyrachowanych. A to przecież szalony pomysł, siostro Blanko! Wiesz dobrze, że ten rodzaj ludzi zawsze uważał świętych za szaleńców, a święci są prawdziwymi przyjaciółmi i doradcami Pana Boga... A więc...

BLANKA

A więc...

KONSTANCJA

A więc, po mojemu, cokolwiek by mniemali ludzie poważni, nie ma w tym nic niemożliwego, żeby Bóg sprawił wybór Matki Marii jedynie po to, aby zrobić przyjemność takiemu biednemu robaczkowi jak ja. Bez wątpienia byłoby to szaleństwem, ale przecież zrobił jeszcze większe szaleństwo umierając za mnie na Krzyżu!

BLANKA

Wolę myśleć, że Matka Maria będzie obrana ponieważ jest tego najgodniejsza.

---

[1]) Jacques de Vaucanson (1709—1792) rodem z Grenoble, słynny mechanik francuski, wyrabiał figurki ludzi i zwierząt poruszające się za pomocą ukrytych w nich mechanizmów.

KONSTANCJA

Mimo młodego wieku zdaję sobie sprawę, iż złe i dobre zdarzenia wydają się raczej wyciągnięte na los szczęścia niż logicznie ułożone! Ale kto wie, może to, co nazywamy przypadkiem, jest tylko logiką Bożą? Pomyśl o śmierci naszej ukochanej Matki, siostro Blanko. Któż mógłby pomyśleć, że tak trudno będzie jej umierać, że nie potrafi dobrze umrzeć! Zdawałoby się, że zsyłając na nią śmierć Bóg pomylił się w jej doborze, tak jak w szatni daje się komuś cudzy płaszcz. Tak, to musiała być śmierć innej osoby, śmierć nie na miarę naszej przeoryszy, śmierć za mała dla niej... Ledwie mogła wsunąć ramiona w jej rękawy...

BLANKA

Śmierć innej osoby... Co to ma znaczyć, siostro Konstancjo?

KONSTANCJA

To znaczy, że ta inna osoba, kiedy jej przyjdzie umierać, zadziwi się jak łatwo będzie jej wejść w śmierć, jak się w niej będzie czuła wygodnie... Może nawet będzie się nią chełpić: „Patrzcie jak się w niej dobrze czuje, jak ta szata układa się w piękne fałdy".

(Chwila milczenia)

Nie umiera się przecież za siebie, ale jedni za drugich — kto wie, może nawet jedni zamiast drugich...

BLANKA

(trochę drżącym głosem)

Nasz bukiet skończony...

KONSTANCJA

A gdybyśmy go tak układały dla Matki Marii od świętego Augustyna?

BLANKA

Co ty masz za pomysły, siostro Konstancjo!

KONSTANCJA

O zapewne, w innych czasach nikt nie pomyślałby o Pani Lidoine. Ale teraz wiele sióstr uważa, iż Matka od świętego Augustyna byłaby lepiej widziana przez władze miejskie, ponieważ ojciec jej był handlarzem wołów w Caumont. Tak! Zdaje się, że tam na świecie wszystko idzie coraz gorzej, siostro! A pani Lidoine jest zdania, że powinno się robić małe ustępstwa, żeby uniknąć większych.

Scena 2

(Przy dźwiękach dzwonu Zgromadzenie zbiera się w sali kapituły na przejęcie władzy przez nową Przeoryszę, którą jest pani Lidoine, siostra Maria od świętego Augustyna. Jak wszystkie sale wspólnych zebrań i ta jest niska i sklepiona. Na ścianie wisi piękny krucyfiks. Pod nim stoi fotel przeoryszy, pod ścianami ławki, na których siadają zakonnice. Ceremonia obejmowania władzy nad klasztorem. Wszystkie zakonnice klękają kolejno przed Przeoryszą i całują ją w rękę. Nowa Przeorysza ma krótką przemowę):

PRZEORYSZA

...Drogie córki, muszę jeszcze dodać, że zostałyśmy pozbawione naszej nieodżałowanej Matki w chwili, kiedy jej obecność byłaby nam najbardziej potrzebna. Zapewne skończyły się już szczęśliwe i spokojne czasy, w których zbyt łatwo zapominamy, że nic nie zabezpiecza nas od złego i że jesteśmy zawsze w ręku Boga. Nie wiem, co będzie warta epoka, która nadchodzi. Oczekuję jednak od Opatrzności Bożej łaski tych skromnych cnót, będących często w pogardzie u bogatych i możnych: — dobrej woli, cierpliwości, ducha pojednania. Lepiej niż inne przystoją one takim biednym kobietom jak my. Jest bowiem kilka rodzajów odwagi. Odwaga możnych tego świata jest inna niż biedaków; ona nie pozwoliłaby tym ostatnim przeżyć. Słudze na nic się nie przydadzą niektóre z zalet pańskich; nie przystoją mu one, tak jak tymianek i lebiodka nie nakarmią naszych królików wychowanych na kapuście. Ten, który jest pewien, że nigdy nie obrazi Boga może wiele znieść, cokolwiek miałoby to kosztować jego miłość własną. „Pies, który mocno szczeka, mniej gryzie" — puste słowa to złe argumenty, łagodność więcej zdziała od przemocy, a na jedną uncję miodu złapie się więcej much niż na ćwiartkę octu. Powtarzam wam, że jesteśmy biednymi dziewczętami, które zebrały się razem, ażeby modlić się do Boga. Nie dowierzajmy niczemu, co mogłoby nas odwieść od modlitwy, nie dowierzajmy nawet męczeństwu. Modlitwa jest obowiązkiem, męczeństwo nagrodą. Gdy potężny król w obliczu całego dworu zaprasza swoją służebnicę, aby zasiadła obok niego na tronie jako jego ukochana małżonka, nie powinna ona od razu dowierzać swoim oczom i uszom, ale raczej nadal czyścić jego meble. Wybaczcie mi, że wyrażam się na swój sposób, szczerze i bez ogródek. Matko Mario od Wcielenia, proszę dodać jeszcze jakieś zakończenie do tej krótkiej przemowy...

(Chwila wahania. Ale Matka Maria nie jest z tych, które trzeba dwa razy prosić).

MATKA MARIA

Drogie siostry, Jej Wielebność powiedziała nam, że pierwszym naszym zadaniem jest modlitwa. Ale posłuszeństwo nie jest mniej ważnym obowiązkiem i powinno być wykonywane w tym samym duchu, to znaczy z zupełnym wyrzeczeniem się siebie i swojego własnego sądu. Zastosujmy się więc nie tylko słowami, ale i całym sercem do woli naszej wielebnej Matki.

Scena 3

(Cela Przeoryszy. Dostała właśnie list od Ojca Rigaud, Prowincjała Karmelu, który nakłania ją, aby przyspieszyła oblóczyny postulantek)

MATKA MARIA

Stosując się do woli Waszej Wielebności mówię zupełnie szczerze: nie mogę pochwalać tych obłóczyn.

PRZEORYSZA

Siostra Blanka jest postulantką, a ojciec Rigaud nakłania mnie do przyspieszenia obłóczyn postulantek — oto jak się przedstawia to zagadnienie.

MATKA MARIA

Jeżeli Wasza Wielebność je tak stawia, to już je z góry rozwiązuje.

(Milczenie)

PRZEORYSZA

Czy Matka nie bierze jednak zanadto na serio dziecinnych słabostek? Nie chciałabym Matki urazić, ale co do mnie, to spędziłam całą młodość wśród dziewcząt, które nie miały sobie za brak honoru, jeżeli bały się strachów, a nawet myszy i szczurów. Mimo to później wyrastały na dzielne i pracowite kobiety, doskonałe gospodynie umiejące rządzić swoim domem. W waszych szlacheckich rodzinach bardziej bojaźliwa dziewczyna czuje się jak gdyby miała brodawkę na środku policzka. Otóż to! reputacja osób wielkiego rodu jest jak te nazbyt delikatne cery, które nie znoszą najlżejszego opalania... Ale co nas obchodzą te fanaberie? Na mój czepiec zakonny, Karmel nie jest, o ile wiem, zakonem rycerskim!

MATKA MARIA

Wasza Wielebność ma słuszność i to jeszcze bardziej niż się jej zdaje. W sprawach honoru są pewne subtelności, które można uważać już za

niepotrzebne cacka. Ale sądząc po tym, co z nich później wyrosło, te dziewczęta, o których Matka wspomniała, mimo że bały się myszy i szczurów, posiadały jednak charakter. A Blance de la Force brakuje właśnie charakteru.

PRZEORYSZA

Jak Matka może tak sądzić zakonnicę, którą nasza wielebna Matka trzymała za rękę umierając i którą Matce szczególnie poleciła?

MATKA MARIA

Uczucia jakie żywię dla Blanki de la Force nie mogą mnie powstrzymać od powiedzenia Waszej Wielebności, że w ciężkich przejściach, jakie nam zagrażają, jej brak charakteru może się stać niebezpieczeństwem dla Zgromadzenia.

(Milczenie)

PRZEORYSZA

Nasz Prowincjał, ojciec Rigaud, życzy sobie tych obłóczyn...

MATKA MARIA

Przyznaję, że trudno jest nie zadośćuczynić temu życzeniu. Ale w razie gdyby Wasza Wielebność się na to zdecydowała, chciałabym aby mi pozwoliła już teraz przyjść z pomocą Blance przez dodatkowe akty umartwienia, aby...

(Nagły odruch Przeoryszy. Milczenie)

Oczywiście najchętniej będę za każdym razem prosić o pozwolenie Waszej Wielebności...

PRZEORYSZA

Och! spuszczam się całkowicie na Matkę... Wydajemy się nieco różne od siebie, nasze drogi może nie są zupełnie te same, ale jednak jeżeli Bóg pozwoli, nie trudno się nam będzie porozumieć. Obawy Matki są uzasadnione, nie mogę temu zaprzeczyć. Ale niech no tylko wezmę w rękę tę małą arystokratkę, jak to się dzisiaj pospolicie mówi, a zobaczycie, że zrobię z niej prawdziwą karmelitankę, równie zdatną w kaplicy jak w pralni, Pannę mądrą, niezdolną do stracenia głowy nawet w ekstazie, bo takimi, nieprawdaż, chciała widzieć swoje córki nasza święta fundatorka? Tak! Porównanie, jakie uczyniłam przed chwilą nie było znów takie szalone, znam dobrze moje rodaczki! We Francji nie potrzeba zbyt głęboko poskrobać dziewczyny wielkiego rodu, żeby odnaleźć w niej prostą chłopkę i najwytworniejsza z księżnych posiada to samo zdrowie duszy i ciała, co jej mleczarka...

MATKA MARIA

Wasza Wielebność potrafi z pewnością zrobić to wszystko z mojej córki, ale boję się, że może jej na to zbraknąć czasu...

Scena 4

(Ceremonia obłóczyn Blanki w kaplicy klasztornej. Wszystkie siostry są ubrane w długie welony i białe płaszcze. Ołtarz płonie w kwiatach. Nowa Przeorysza i Matka Maria od Wcielenia podprowadzają do kraty Blankę ubraną także biało i z odsłoniętą twarzą. Dostaje imię siostry Blanki od Konania Chrystusowego w Ogrojcu).

Scena 5

(Rozmównica. Delegat Rady Miejskiej i notariusz klasztoru oświadczają, że muszą zinwentaryzować dobra Zgromadzenia, które mają przejść na własność narodu. Ten inwentarz obejmuje posiadłości ziemskie i posagi sióstr. Ton ich przemowy jest niezmiernie uprzejmy; starają się usprawiedliwić się z tego zarządzenia).

Scena 6

(Reakcja sióstr po dopełnieniu tego zinwentaryzowania).

PRZEORYSZA

...Wiecie, co oznacza ten krok władz cywilnych? Jesteśmy zagrożone ubóstwem, o ile ubóstwo może być dla nas groźbą. Co tam mówisz tak cichutko, siostro Blanko?

BLANKA

Wielebna Matko, mówiłam... mówiłam... Powiedziałam: Tym lepiej! Będziemy pracować...

PRZEORYSZA

Gdybyś była na naszym miejscu, droga córeczko, zdawałabyś sobie sprawę, że cała trudność w takim domu jak nasz polega na tym, aby żyjąc w ubóstwie nic nie stracić z godności naszej postawy. Nie jest naszą rzeczą dowodzić gapiom, że można żyć bez jedzenia, jak ten sławny osioł starego Macieja, który zdechł właśnie w dzień, kiedy już miał ten fakt udowodnić. I czym chciałabyś zarabiać, siostro Blanko?

BLANKA

Moglibyśmy otworzyć szwalnię...

PRZEORYSZA

Sprawdźmy najpierw co posiadamy, zamiast liczyć na przyszłe korzyści. Siostro Matyldo, co zostało z naszych zimowych zapasów? Od śmierci naszej Matki nie zaszłam nawet na chwilę do naszej spiżarni...

SIOSTRA MATYLDA

Wasza Wielebność, nie wiele już w niej pozostało. Wielkie mrozy przeciągnęły się w tym roku aż do połowy marca, a w ostatnich czasach swego życia Nasza Matka rozdawała wszystko bez rachunku. Obliczanie nie było jej mocną stroną.

PRZEORYSZA

Ale ja umiem liczyć. Widzicie, moje córki, dotychczas żyłyśmy zanadto na modłę wielkiego świata, gdzie wyrzucanie pieniędzy przez okno jest dobrze widziane. Cóż z tego przyszło, żeśmy wspomogły kilku żebraków więcej, jeżeliśmy przez to zrujnowały nasz dom i na przyszłą zimę biedacy znajdą tu drzwi zamknięte? Na mój czepiec zakonny! Taka była właśnie historia tego poczciwego Błażka, który ściął jabłonkę, żeby móc zerwać jabłko... No i cóż, siostro Blanko, widzę, że trzeba wrócić do twojej szwalni...

BLANKA

To będzie takie zabawne!

PRZEORYSZA

Ręce siostry Blanki swędzą ją, żeby móc znowu dotykać batystów i koronek...

SIOSTRA MATYLDA

Nie wymawiając nikomu, siostro Blanko, to będzie mniej męczące niż piłowanie drzewa na opał, jak to robimy od środy, ja i siostra Anna.

PRZEORYSZA

Doprawdy, moje córki, to zajęcie nie musi być dla was tak niemiłe. Słyszę, że ciągle się przy nim śmiejecie.

SIOSTRA ANNA

To dlatego, że nam to przypomina nasze strony, Wasza Wielebność. Siostra Matylda i ja jesteśmy niejako sąsiadkami. Ona pochodzi z Corneilles, a ja z Blemont-sur-Oise.

SIOSTRA MATYLDA

No, robota nas nie przeraża.

PRZEORYSZA

Zgoda! zgoda! moje córki. Nie przechwalajcie się. Ręczę, że u was nie musiało być tak źle dziewczętom. Twój ojciec odkupił przecież prawie wszystkie dobra swego pana, a markiz de Manerville jest dziś zapewne wiele biedniejszy od swego dzierżawcy...

(Siostra Blanka stoi trochę z boku. Jedna z zakonnic wychodzi z grupy innych sióstr, zbliża się do niej i woła):

SIOSTRA GERTRUDA

Ach, Boże! Matko, siostra Blanka się lada chwila rozpłacze!

(Podprowadza siostrę Blankę, która usiłuje się uśmiechać)

SIOSTRA MATYLDA

Żartowałyśmy, siostro Blanko. Piłowanie drzewa do kuchni, to w sam raz dla nas robota i pobudza nam apetyt.

PRZEORYSZA

To bardzo niemądra sprzeczka. Mógłby ktoś powiedzieć, że duch czasu wciska się wszędzie, nawet poprzez mury Karmelu.

SIOSTRA MARTA

Nie ma u nas pań z miasta ani arystokratek.

PRZEORYSZA

Pfuj! Jakaż to dobra intencja, a jakie głupie gadanie!

SIOSTRA MARTA

Wasza Wielebność mi wybaczy. Chciałam tylko powiedzieć, że wszystkie jesteśmy siostrami. Czyż więc ludzie nie powinni być wszyscy braćmi? Czyż nie zostaliśmy wszyscy zrównani na chrzcie świętym?

SIOSTRA WALENTYNA OD KRZYŻA

Bracia nie koniecznie są sobie równi, siostro Marto...

SIOSTRA MARTA

Zapewne.

SIOSTRA ALICJA

Ale panowie nie są wcale naszymi starszymi braćmi, siostro Walentyno od Krzyża. Znasz stare przysłowie: kiedy Adam orał, a Ewa przędła, gdzież wtedy była szlachta?

SIOSTRA WALENTYNA OD KRZYŻA

Pozwól, siostro Alicjo! Mówią, że nasz pierwszy rodzic żył przeszło sto lat. Załóżmy się, że przed śmiercią musiał między tyloma dziećmi wyznaczyć jednych, aby uprawiali ziemię, a drugich, w o wiele mniejszej liczbie, aby bronili jej od rabusiów. Tak zrodził się stan szlachecki.

SIOSTRA MARTA

Jeśli owce dały swoją wełnę zanim jeszcze pomyślano o tresowaniu psów, które miały ich pilnować, nie można mieć tego za złe ani owcom, ani psom, ani pasterzowi.

SIOSTRA ALICJA

Zdarza się, że pies pożre owcę...

SIOSTRA WALENTYNA OD KRZYŻA

Jeśliby owce pozbyły się psów, czyż byłyby przez to zabezpieczone przed wilkami?

SIOSTRA ANNA

To jednak prawda, że szlachta idzie na wojnę. Nasz pan stracił trzech synów w służbie króla, a nieboszczyk jego ojciec był cały skręcony od postrzału z muszkietu, który ongiś dostał w krzyże. Teraz córka zostaje starą panną z braku posagu. Aż żal patrzeć w niedzielę na sumie na pana hrabiego w połatanych butach.

SIOSTRA ALICJA

Załóżmy się, że przez to nie zadziera mniej nosa.

SIOSTRA MATYLDA

Źle wybrałby teraz czas na spuszczanie głowy.

SIOSTRA MARTA

Tak, to prawda, siostro Matyldo, trzeba każdemu oddać sprawiedliwość. Mój ojciec też posiada grunt, ale jest prostym wieśniakiem jak inni. Mimo to mierzi go patrzeć jak u nas pierwsze skrzypce grają znani na dziesięć mil dokoła pijacy i leniuchy, których nikt nie chciał nająć do pracy, chyba w czasie żniwa.

SIOSTRA WALENTYNA

Tylko w jednej okolicy Beauvoisis patrioci spalili aż dziesięć dworów.

SIOSTRA ALICJA

Tak siostro. Ale pomyśl, że okresy wielkich zamieszek są podobne do epidemii dżumy lub cholery. Wydobywają na wierzch wszelką hołotę, tak jak deszcz wyprowadza z kryjówek ślimaki. A jednak i między patriotami są tacy, którzy czczą Chrystusa. Mówią, że w Verchin nosili w pochodzie Krzyż Zbawiciela.

SIOSTRA WALENTYNA

Po złupieniu poprzednio kościoła i rozbiciu głów świętym z portalu...

SIOSTRA ALICJA

Verchin jest tylko małą, lichą wioską; to, co się tam działo nie powinno wpływać na nasz sąd o tych wydarzeniach.

SIOSTRA GERTRUDA

To prawda, siostro Alicjo, Verchin to Verchin, a Paryż to Paryż... Czyż nie w Paryżu widziano naszego dobrego króla, jak prezydował na tej sławnej uroczystości, kiedy książę biskup z Autun celebrował na estradzie dwadzieścia stóp wysokiej? Czyż nasz ksiądz kapelan nie mówił nam wtedy, że nie widziano podobnego widoku od czasów starożytnego Rzymu?

SIOSTRA KONSTANCJA

(wybuchając gniewem)

Co nam po Grekach i Rzymianach? Czyż naszym Francuzom trzeba się dopiero od nich uczyć?

SIOSTRA GERTRUDA

Jakże stałaś się nagle bojowa, siostro Konstancjo... Czy pójdziesz pracować w szwalni siostry Blanki w kasku na głowie i ze szpadą u boku?

SIOSTRA KONSTANCJA

Możesz się śmiać ze mnie, siostro Gertrudo, mniejsza o to! A jednak, gdyby moja płeć i mój stan na to pozwalały, porachowałabym się prędko z tymi ludźmi, o których wspominasz...

SIOSTRA GERTRUDA

Kiedy zobaczysz ich z bliska, siostrzyczko...

SIOSTRA KONSTANCJA

Och, tyle będę na nich zwracać uwagi, co na zeszłoroczny śnieg.

SIOSTRA GERTRUDA

Zważ, moja siostrzyczko, że Przewielebny święty Piotr został mocno ukarany za takie słowa jak twoje.

SIOSTRA KONSTANCJA

Och, święty Piotr... święty Piotr... Najpierw święty Piotr nie był Francuzem ani...

(urywa nagle)

SIOSTRA GERTRUDA

Ani czym jeszcze?

SIOSTRA ALICJA

Mów śmiało, siostro Konstancjo...

SIOSTRA MARTA

Załóżmy się, że chciała powiedzieć: ani szlachcicem.

(Wszystkie śmieją się)

SIOSTRA ANNA

Jak wybrniesz teraz z tego, siostro Konstancjo?

SIOSTRA MARTA

Czyż nie tak było?

SIOSTRA KONSTANCJA

(niezdolna do kłamstwa)

Prawda, że tak pomyślałam...

(Błagalnie, ze łzami w oczach)

Ale nie pomyślałam tak chcąc się wynosić nad innych, albo kimkolwiek pogardzać... Chciałam tylko powiedzieć, że nie będąc żołnierzem święty Piotr nie powinien był dawać Panu Jezusowi żołnierskiego słowa... Był prostym rybakiem. Żeby był po prostu dał Mu słowo rybaka, byłby go z pewnością dotrzymał.

SIOSTRA BLANKA

Dobrze to powiedziałaś, siostro Konstancjo!

SIOSTRA GERTRUDA

A ty, siostro Blanko...

(Króciutka chwila milczenia. Tyle, ile potrzeba aby dać poznać, że w klasztorze istnieje jakiś brak zaufania do siostry Blanki. Jedna z sióstr odzywa się, ażeby przerwać ogólne zakłopotanie):

SIOSTRA MARTA

A ty, co myślisz o naszych patriotach, siostro Blanko?

(Ta chwila milczenia widocznie onieśmieliła siostrę Blankę. Pobladła i wargi jej drżą).

SIOSTRA BLANKA

Ja... Ja... Myślę, że są wrogo usposobieni do religii...

SIOSTRA MARTA

Może dlatego, że jej nie znają...

SIOSTRA WALENTYNA

Ach, siostra ma wielkie iluzje...

SIOSTRA MARTA

A siostra małe uprzedzenia...

PRZEORYSZA

Przestańcie, moje córki! Ledwie od dziesięciu minut popuściłyśmy wam trochę cugli, a już, niech wam Bóg przebaczy, dyskutujecie między sobą jak ci panowie z Parlamentu! Niech to upokarzające doświadczenie stanie się nauką dla tych z was, które mają się za zupełnie oderwane od świata, ponieważ znajdują upodobanie w modlitwie. Widzicie, drogie córki, ludzie w świecie na ogół sądzą, że jesteśmy bardzo różne od nich. A jednak tak nasza święta Reguła, jak i ten klasztor — zależne wzajemnie od siebie nie mniej niż dusza i ciało — są niby majestat królewski lub wspaniałe szaty, które nieraz pokrywają nędze cherlawej i ułomnej postaci. Wyrwane z naszej reguły i naszego klasztoru, czym byłybyśmy, nieszczęsne istoty! Możecie więc na to liczyć, że poniosę wszelkie ofiary, abyśmy tylko mogły pozostać tutaj i żyć według naszego powołania, choćby cały świat miał ogarnąć pożar.

Zanim będziemy zmuszone do przeciwstawienia się przemocy, duch naszej Reguły nakazuje nam zrobić wszystko, co się da, żeby ją rozbroić. Jak nie ma bitwy bez zabitych, tak nie ma też męczeników bez morderców. Pokorna córka Karmelu powinna więc uważać, że o ile tylko nie zachodzi obawa obrazy Boga — chwała takich nędznych służebnic jak my byłaby zbyt drogo zapłacona, gdyby miała być zdobyta kosztem zbawienia wiecznego ich katów... A zresztą pocóż mówić o męczeństwie? Jeśli chodzi o nas nie ma mowy o żadnym męczeństwie — nie chcę, żeby wasze głowy rozpalały się na ten temat. Można się obawiać, że zostaniemy wyrzucone na ulicę, nic więcej. Nasze położenie

równa się więc trudnościom biedaków, którzy nie mogli zapłacić czynszu na świętego Jana, a teraz są bez grosza w przededniu świętego Michała. Mam nadzieję, że to nieco ostudzi wasze wyobraźnie.

Scena 7

(Przeorysza jest u Matki Marii od Wcielenia. Słychać głos dzwonka i różne odgłosy przytłumione grubością murów. Przeorysza i Matka Maria zamieniają spojrzenia. Wreszcie wchodzi jedna z sióstr).

PRZEORYSZA

Co się tam dzieje?

SIOSTRA

Przy furtce stoi człowiek na koniu, który chciałby zobaczyć Wielebną Matkę Przeoryszę.

PRZEORYSZA

Przy jakiej furtce?

SIOSTRA

Tej od małej uliczki.

PRZEORYSZA

Jeżeli tak dba, żeby nie zostać zauważonym, to nie musi być nieprzyjaciel. Niech Matka wyjdzie do niego.

(Przeorysza stoi poruszając prawie niewidocznie wargami. Twarz jej jest jednak najzupełniej spokojna. Matka Maria wraca po krótkiej chwili).

MATKA MARIA

Matko, to pan de la Force pragnie zobaczyć siostrę przed swoim odjazdem z kraju.

PRZEORYSZA

Trzeba zawiadomić Blankę de la Force. Okoliczności pozwalają na to przełamanie Reguły. Życzę sobie, żeby Matka była obecna przy tej rozmowie.

MATKA MARIA

Gdyby Wasza Wielebność raczyła zezwolić...

PRZEORYSZA

Nie, wy Matko, a nie kto inny.

Scena 8

(Rozmównica. Firanka jest do połowy odsunięta. Blanka ma twarz odkrytą. Za zasłoną Matka Maria od Wcielenia słucha tej rozmowy, okryta długim welonem).

KAWALER DE LA FORCE

Czemu już od dwudziestu minut stoisz ze spuszczonymi oczyma ledwie odpowiadając na moje słowa? Czy takie przyjęcie należy się bratu?

BLANKA

Bóg wie, że nie chciałabym ci sprawić przykrości!

KAWALER DE LA FORCE

W dwóch słowach zamiast przemowy: ojciec nasz uważa, że tu nie jesteś już bezpieczna.

BLANKA

Może i nie jestem, ale się nią czuję i to mi wystarcza.

KAWALER DE LA FORCE

Jakże ton twój jest inny od dawnego. W twoim dzisiejszym zachowaniu jest coś przymuszonego i sztucznego.

BLANKA

To, co nazywasz przymusem, jest tylko brakiem obycia i nieudolnością. Nie zdołałam się jeszcze przyzwyczaić do tego, że mogę tu żyć szczęśliwa i wyzwolona.

KAWALER DE LA FORCE

Szczęśliwa — może, ale nie wyzwolona. Nie jest w twojej mocy przezwyciężyć naturę.

BLANKA

Czyżby życie karmelitanki wydawało ci się tak zgodne z naturą?

KAWALER DE LA FORCE

W takich czasach jak nasze może niejedna kobieta, której niegdyś wszyscy zazdrościli, zamieniłaby się chętnie z tobą. Twarda jest moja mowa, Blanko, ale mam w oczach obraz naszego ojca, który został sam między lokajami.

BLANKA

(z odruchem rozpaczy)

Sądzisz więc, że to strach zatrzymuje mnie tutaj?

KAWALER DE LA FORCE

Albo obawa przed strachem. Ten lęk nie jest ostatecznie bardziej zaszczytny od innego strachu. Trzeba umieć się zmierzyć ze strachem, tak jak człowiek mierzy się ze śmiercią. Prawdziwa odwaga polega właśnie na tej śmiałości... Ale to są może słowa za ostre dla ciebie, słowa żołnierza? Bóg mi świadkiem, że nigdy nie przestałem uważać ciebie za niewinną ofiarę najokrutniejszego, najbardziej niesprawiedliwego losu...

BLANKA

(stłumionym głosem)

Obecnie jestem już jedynie pokorną ofiarą Bożego Majestatu. Bóg uczyni ze mną, co będzie chciał.

KAWALER DE LA FORCE

Nie będąc uczonym z Sorbony mogę ci powiedzieć, że tu czy gdzieindziej wszędzie byłoby tak samo.

BLANKA

Niezupełnie, bracie; na tym miejscu czuję się najbardziej zależna od Jego woli.

KAWALER DE LA FORCE

Ten rodzaj pewności nie uwalnia cię od posłuszeństwa wobec woli ojca.

BLANKA

Przywdziewając welon zakonny przestałam od niego zależeć. Winna mu jestem tylko poszanowanie i miłość.

KAWALER DE LA FORCE

Blanko, kiedy tu wszedłem przed chwilą, o mało co nie zrobiło ci się slabo i zdawało mi się, że w jednej sekundzie, przy świetle tego lichego kaganka, ogarniam wzrokiem całe nasze dzieciństwo. To zapewne przez moją nieudolność doszliśmy w tej rozmowie do wymiany słów, które stały się jak gdyby rzuconym sobie wzajemnie wyznaniem. Czyż mi tak odmienili mojego zajączka?

BLANKA

Tak jest, on się odmienił. Och, z pewnością nie w uczuciach dla ciebie! Prawdą jest jednak, że ten wielki dzień moich obłóczyn stał się dla mnie jak gdyby dniem nowych narodzin.

KAWALER DE LA FORCE

Jeżeli cię dobrze rozumiem, sądzisz, że te nowe narodziny zwalniają cię z obowiązków wobec tego, któremu pierwsze zawdzięczasz? O Blanko, dosyć tych subtelnych rozróżnień! Pomyśl, że nasi krewni i znajomi są w tej chwili rozproszeni; tutaj nikt nie będzie się sprzeciwiał, żebyś wróciła do ojca. On może już liczyć tylko na ciebie.

BLANKA

Czyż ty mu nie zostajesz?

KAWALER DE LA FORCE

Obowiązek powołuje mnie do armii królewskiego brata.

BLANKA

Tak a mój zatrzymuje mnie tutaj! Och! Dlaczego chcecie znów zaszczepić we mnie zwątpienie jak truciznę? O mało nie zginęłam z tej trucizny. To prawda, że jestem już inna. To prawda, że Bóg dał mi tę cnotę męstwa, ten dar Ducha świętego, którego jestem niegodna, ale który jest tysiąc razy cenniejszy niż odwaga cielesna, będąca przedmiotem próżnej ludzkiej chwały.

KAWALER DE LA FORCE

Niczego się już nie lękasz?

BLANKA

Wiem, że się ze mnie śmiejesz. A jednak to jest prawda, że już się niczego nie boję. Tam, gdzie się znajduję, nic już nie może mnie dosięgnąć.

(Milczenie)

KAWALER DE LA FORCE

A więc żegnaj mi, droga siostro.

(Blanka przysunęła się nagle. Słysząc to słowo: „Żegnaj mi", słabnie i opiera się obiema rękami o kratę. Ton jej głosu się zmienia, chociaż sili się, żeby się nie załamał).

BLANKA

Nie odchodź z tym gniewnym pożegnaniem! Niestety! Przez tak długie lata darzyłeś mnie swoją litością, że już teraz niełatwo ci jest zastąpić ją prostym szacunkiem, jakim nie myśląc nawet o tym obdarzasz każdego ze swoich przyjaciół.

KAWALER DE LA FORCE

Teraz twoje słowa są twarde, Blanko!

BLANKA

Mam dla ciebie jedynie uczucia czułości i słodyczy. Ale nie jestem już tym zajączkiem. Jestem córką Karmelu, która będzie cierpieć za ciebie, i chciałabym cię prosić, abyś raczej myślał o niej jako o towarzyszu broni, gdyż będziemy walczyć każde na swój sposób i mój równie jak i twój wystawia na te same niebezpieczeństwa i próby.

(Mówi te słowa z ledwo dostrzegalnym odcieniem dziecinnej emfazy i nieudolności, które czynią tę wypowiedź jeszcze bardziej wzruszającą. Matka Maria od Wcielenia robi krok naprzód. Kawaler de la Force mierzy Blankę długim, nieprzeniknionym spojrzeniem. Blanka chwyta się kraty, ażeby nie upaść. Matka Maria występuje naprzód).

MATKA MARIA

Musisz się opanować, siostro Blanko.

BLANKA

O Matko, czy ja nie skłamałam? Czyż nie wiem, kim jestem? Ale byłam tak udręczona ich litością! Niech Bóg mi wybaczy! Ich słodycz przyprawia mnie o mdłości duszy. Ach, czyż zawsze mam być dla nich tylko dzieckiem?

MATKA MARIA

Chodźmy, czas odejść.

BLANKA

Uniosłam się pychą i zostanę ukarana.

MATKA MARIA

Jest tylko jeden sposób umniejszenia swojej pychy: wznieść się ponad nią. Żeby stać się prawdziwie pokornym, człowiek nie musi się kurczyć, jak gruby kot chcący wejść do szczurzej pułapki. Prawdziwa pokora to przede wszystkim pewna równowaga i godność.

(Przechodząc obejmuje trochę pochyloną postać Blanki)

Głowa do góry, siostro.

Scena 9

(Kapelan przychodzi pod koniec rozmowy i zaprasza kawalera de la Force na kolację przed odjazdem w dalszą drogę. Zabiera go do siebie i sam podaje mu do stołu).

KAPELAN

Mówiąc szczerze, panie kawalerze, myślę, że na razie pańskiej siostrze jest najlepiej tutaj, gdzie ją Bóg umieścił.

KAWALER DE LA FORCE

Och! nigdy nie mieliśmy zamiaru jej do niczego przymuszać. Obok najczulszej miłości żywię dla niej ten rodzaj uczucia, jaki człowiek tak prosty jak ja może mieć dla istoty naznaczonej piętnem przeznaczenia. Przyszła na świat wyposażona we wszystkie dary urodzenia, majątku, natury. Życie zdawało się dla niej wypełnione po brzegi rozkosznym napojem, który się przemieniał w gorycz, gdy tylko chciała w nim umoczyć wargi...

KAPELAN

Powiedzieliśmy już sobie na ten temat wszystko, co było potrzeba. Niech pan raczej zabierze się śmiało do tego wina; jest ono rzetelne jak złoto i chłodne jak źródło, proszę wypić nim strzemiennego. Co pan zamierza robić dalej?

KAWALER DE LA FORCE

Puścić się w drogę dobrze przed świtem, gdyż do Vermont droga wcale nie jest bezpieczna. Ale tam mam schronienie, gdzie mogę trochę odpocząć i wysłać posłańca do mego ojca.

KAPELAN

Markiz musi się bardzo o pana niepokoić?

KAWALER DE LA FORCE

To ja się o niego niepokoję. Choć już jest tak stary, nic nie mąci jego dobrego humoru ani nie zmienia jego przyzwyczajeń. Może się zdawać, że ostatnie przeżytki tych pokoleń ukształtowanych dla rozkoszy życia, niczego sobie nie odmawiając nauczyły się jednak obchodzić bez wszystkiego. Ojciec patrzy na wydarzenia walące się jedne po drugich jak pnie drzew w czasie powodzi i sądzi, że będzie mógł przeczekać aż rzeka wróci do swego koryta.

KAPELAN

Niestety! Obawiam się, aby ta rzeka, zanim przyjmie dawny bieg, nie porwała swoich brzegów. Kiedy pan tu powróci, kawalerze de la Force, co zastanie pan jeszcze z tego, co pan odjechał bronić?

KAWALER DE LA FORCE

Ech, potok obali tylko to, co mu zagradzało drogę. Czego mielibyście się obawiać tutaj?

KAPELAN

Mój synu, wiedz, że Francuzi nie bili się nigdy między sobą jak tylko na rachunek i z korzyścią innych. Ale zawsze chcieli wierzyć, że biją się dla własnych zasad. I tak wszelka wojna domowa staje się tu wojną religijną.

KAWALER DE LA FORCE

Nastają przecież tylko na przywileje urodzenia!

KAPELAN

Głupstwo! Was się boją, ale nas nienawidzą...

Scena 10

(Do klasztoru wchodzi komisja pod przewodnictwem dziwnie wyglądającego człowieczka w czapce frygijskiej. Towarzyszy im Matka Maria od Wcielenia).

CZŁONEK KOMISJI

Co znaczy ta komedia?

MATKA MARIA

Ta oto zakonnica ma po prostu iść przed wami dzwoniąc małym dzwonkiem. Taka jest reguła tego klasztoru.

KOMISARZ

Nie znamy innej reguły jak tylko nasze prawo. My jesteśmy jego przedstawicielami.

MATKA MARIA

A my jesteśmy jedynie pokornymi służebnicami naszej reguły. To powinno tłumaczyć moje naleganie. Ale ponieważ potraficie żądać tego, czego wam odmawiają, nie będę już więcej nalegać.

CZŁONEK KOMISJI

Pospieszmy się!

MATKA MARIA

Chciałabym was jak najkrócej tu zatrzymać. Dostałam nakaz od Wielebnej Matki Przeoryszy, żeby panów oprowadzić po klasztorze.

CZŁONEK KOMISJI

Zwiedzimy go równie dobrze sami.

MATKA MARIA

Moim zadaniem nie jest was zabawiać, ale oszczędzać wam trudu wyłamywania drzwi, które ja mogę otworzyć kluczami.

INNY KOMISARZ

Nie dyskutujmy z nią, obywatelu, to jest spryciarka, która będzie miała zawsze ostatnie słowo.

PIERWSZY KOMISARZ

Proszę cię, obywatelu, o zastosowanie języka bardziej odpowiedniego do zadania, jakie nam powierzono.

MATKA MARIA

Jeżeli rzeczywiście wierzyliście, że znajdziecie tutaj złoto lub broń, jak piszą gazety, czy nie wystarcza wam, żeście przeszukali od góry do dołu naszą piwniczkę i nasz składzik? Po cóż zwiedzać teraz nasze cele, gdzie znajdziecie tylko klęczniki i sienniki ze słomy?

PIERWSZY KOMISARZ

Może znajdziemy tam również młode obywatelki, które więzione tu przez swoje rodziny mogą liczyć na ochronę Prawa.

(Matka Maria otwiera pierwszą celę. Jest pusta. Potem drugą, której drzwi natychmiast się za nią zamykają. Słychać prowadzoną rozmowę. Drzwi celi otwierają się znowu i zakonnica ukazuje się na progu. Pod długim welonem nie można rozróżnić jej rysów).

KOMISARZ

Żądam, aby skończyć z tą maskaradą. Proszę podnieść welon.

(Zakonnica stoi nieruchomo. Matka Maria bardzo łagodnie każe jej odrzucić zasłonę. Jest to bardzo stara zakonnica, nie przypominająca w niczym młodej osoby więzionej przez rodzinę. Przewodniczący komisji denerwuje się).

KOMISARZ

Obywatelko, proszę dać klucze. Ten obywatel wprowadzi mnie sam do cel zakonnic. Wasza obecność przeraża zapewne te nieszczęśliwe istoty.

(Karzeł otwiera celę Blanki. Gdy jego wykrzywiona twarz ukazuje się w uchylonych drzwiach, Blanka wydaje przeraźliwy okrzyk; z wyciągniętymi przed siebie rękoma cofa się aż do tylnej ściany celi i stoi tam przylepiona do muru, jak gdyby oczekując śmierci. Matka Maria została w korytarzu. Jej twarz zdradza pierwszy i zapewne niemożliwy do powstrzymania odruch gniewu i pogardy wobec tchórzostwa Blanki. Drzwi celi zamykają się za komisarzami. Słychać dochodzące z niej głosy. Matka Maria zmusza się widocznie do stania bez ruchu. Drzwi otwierają się po chwili).

KOMISARZ

Obywatelko, wzywam cię do wyjawienia od jak dawna ta młoda osoba jest tu więziona?

MATKA MARIA

Sądzę, że pan powinien ją samą o to zapytać.

KOMISARZ

Wydaje się, jakby straciła już władzę używania mowy.

MATKA MARIA

Czyż ją pan nie steroryzował swoim ukazaniem się? Czy sądzicie, że wygląd i strój pana komisarza nie mógłby jej przerazić?

INNY KOMISARZ

Obywatelu Monstrelet, nie daj się złapać na jej wybiegi. Ta młoda obywatelka wytłumaczy się przed Radą Miejską.

MATKA MARIA

Wasz nakaz przeszukania klasztoru nie daje wam żadnych praw do znajdujących się tu osób. Ta dziewczyna nie wyjdzie stąd chyba z własnej woli.

(Wchodzi do celi. Na jej twarzy, na pozór bardzo spokojnej, maluje się jednak rodzaj niepokoju połączonego z litością).

MATKA MARIA

Siostro Blanko...

KOMISARZ

Zakazuję ci mówić...

MATKA MARIA

Macie władzę zmusić mnie do milczenia, ale nie próbujcie przekonać mnie, że to jest mój obowiązek. Przedstawiam tu wielebną Matkę Przeoryszę i nie mogę odbierać od was rozkazów.

JEDEN Z KOMISARZY

A to diablica! Nie zdołamy jej zamknąć buzi, obywatelu, ale przypomnijcie jej, że Republika posiada maszynę, którą może przerwać jej wymowę.

PIERWSZY KOMISARZ

Dosyć tego! Ponawiam ci rozkaz zachowywania się jak przystało na prawdziwego przedstawiciela ludu.

(Zwraca się do Blanki)

Młoda obywatelko, nie lękaj się w niczym nas, którzy jesteśmy twoimi wybawcami. Powiedz tylko słowo, a znajdziesz się poza zasięgiem władzy tych, które, żeby cię lepiej ujarzmić, nie obawiały się obrazić natury przywłaszczając sobie nawet święte imię Matki. Wiedz, że od tej chwili znajdujesz się pod opieką prawa.

MATKA MARIA

Ale przede wszystkim jest pod moją. Czy myślicie, że pozwolę wam nadal wykorzystywać przestrach tego dziecka! Nie zamierzam wcale używać słów, których pan nie może zrozumieć. Nie jesteście w stanie pojąć tego, co nas tu zgromadziło i co nas w jedności utrzymuje, a jeżeliście kiedyś coś o tym wiedzieli, dziś zapewne poszło to już u was w zapomnienie. Ale istnieją jeszcze słowa, które są nam wspólne i mogą trafić do pańskiego sumienia. A więc wiedzcie, panie komisarzu, że u najbiedniejszej córki Karmelu honor przeważy zawsze uczucie strachu.

(Na dźwięk tego słowa: „honor" Blanka podnosi powieki. Jej spojrzenie przenosi się z komisarza na Matkę Marię jak u osoby budzącej się ze snu. Łkając rzuca się w ramiona Matki Marii od Wcielenia).

Scena 11

(Przed salą kapituły, której wejścia strzeże dwóch żołnierzy. Siostry są zgromadzone na zewnątrz klasztoru i kolejno wzywane na przesłuchanie. Przed odejściem każda z nich klęka przed Przeoryszą prosząc ją o błogosławieństwo. Kiedy przychodzi kolej na Matkę Marię od Wcielenia klęka jak inne, po czym wchodzi do sali kapituły. Komisarze stoją wokoło, ich przewodniczący siedzi rozparty w fotelu Przeoryszy. Matka Maria stoi).

KOMISARZ

Na razie musimy się zadowolić zeznaniami złożonymi przez tę młodą obywatelkę. Ale nie sądźcie, że w tym, co jej dotyczy, wszystko jest zakończone. Zdam sprawę Radzie Miejskiej z tego, co tu widziałem.

MATKA MARIA

To raczej przed swoim sumieniem powinien pan zdawać sprawę. Życzę mu, żeby pan wkrótce mógł spotkać się z innym przeciwnikiem niż to steroryzowane dziecko.

KOMISARZ

Z jakim przeciwnikiem? Może z wami, obywatelko.

MATKA MARIA

Nie pragnę być niczyim przeciwnikiem.

KOMISARZ

Ale ja za to jestem waszym.

MATKA MARIA

Może to nie zależy od pana, gdyż tak mój obowiązek jak i moje upodobanie wzbraniają się przed uznaniem przeciwnika.

KOMISARZ

Wiem, że nie dam rady waszej zuchwałości, obywatelko.

MATKA MARIA

Zadowalam się nie dawaniem panu sposobności do okazania swojej. Poza tym powinno panu wystarczyć przekonanie, że jestem zupełnie w pańskiej władzy.

KOMISARZ

Obywatelka przemawia w tym tonie jedynie w celu podbicia sobie na nowo tego umysłu, który jest tak słaby, jak duch obywatelki jest silny, można nawet rzec nieugięty.

MATKA MARIA

To prawda. Pan się nie myli.

KOMISARZ

Tak długo, jak będą istnieć takie istoty jak wy, nie ma zwycięstwa dla patriotów.

MATKA MARIA

Nie chcemy przecież nic innego, jak tylko móc żyć swobodnie według reguły, którąśmy sobie obrały.

KOMISARZ

Nie ma swobody dla nieprzyjaciół Wolności.

MATKA MARIA

Nasza jest poza waszym zasięgiem.

KOMISARZ

Na cóż przydałoby się wzięcie Bastylii, gdyby Naród miał ścierpieć inne bastylie takie jak wasza, tysiąc razy bardziej złowrogie od tamtej, gdyż niewinne ofiary poświęcane tu są codziennie już nie despotyzmowi, ale kłamstwu i zabobonom. Tak, ten dom jest bastylią i zniszczymy tę waszą norę.

MATKA MARIA

Nie omieszkajcie zniszczyć i nas, aż do ostatniej zakonnicy. Bo gdzie jest choćby jedna z córek świętej Teresy, tam jest i Karmel... Chodź, Blanko.

(Już od chwili Blanka patrzy na nią z naiwnym podziwem i całkowitą, dziecinną ufnością. Idzie za nią jak cień).

Scena 12

(Kaplica klasztorna. Kapelan, ubrany w ornat, kończy odprawiać Mszę i schodzi ze stopni ołtarza. Zbliża się do kraty i wzywa siostry, aby się do niej przybliżyły).

KAPELAN

Drogie córki, to, co wam powiem, nie jest już tajemnicą dla niektórych z was, a innych zapewne też nie zdziwi. Zostałem pozbawiony prawa wykonywania tu moich czynności i proskrybowany. Ta Msza, którą przed chwilą odprawiłem, jest ostatnia. Tabernakulum jest puste. Powtarzam więc dzisiaj gest, a zapewne i słowa naszych ojców, pierwszych chrześcijan, ojców chrześcijaństwa, przy każdym nowym prześladowaniu. Wiecie, że w sprawach tego świata, kiedy wszelka nadzieja pogodzenia się ustaje, trzeba się odwołać do siły. Ale nasza mądrość nie jest z tego świata. W sprawach Bożych ostatecznym ratunkiem jest ofiara dusz poświęconych Bogu. W żadnym czasie Bóg nie przestaje ich przyzywać, ale dzisiaj można powiedzieć, że woła je po imieniu. Ten dzień to wielki dzień dla Karmelu. Żegnam was i błogosławię. Zaśpiewamy razem Adorację Krzyża.

(Odchodząc gasi lampkę wieczystą i zostawia drzwi tabernakulum otwarte).

Scena 13

(Rozmównica. Blanka i kapelan po obu stronach kraty).

BLANKA

Co się stanie z księdzem kapelanem?

KAPELAN

Nic innego jak tylko to, co już jest w tej chwili, będę banitą.

BLANKA

Oni mówią: „wyjęty spod prawa".

KAPELAN

Moje biedactwo, ryba nie mogłaby żyć wyjęta z wody, ale chrześcijanin może doskonale żyć „wyjęty spod prawa". Cóż zabezpieczało nam prawo? Nasze majątki i nasze życie. Dobra, których wyrzekliśmy się, życie, które i tak należało już tylko do Boga... Można powiedzieć, że prawo nie było nam tak bardzo potrzebne.

BLANKA

Ale o ile to prawda, co mówią, to mogą księdza zabić, jeżeli go rozpoznają.

KAPELAN

Może mnie nie poznają.

BLANKA

Ksiądz kapelan zmieni swój ubiór?

KAPELAN

Tak. Otrzymaliśmy takie rozkazy. Droga siostro Blanko, twoja wyobraźnia zawsze się za szybko rozpala. U tych nieszczęśliwych, którzy nam zagrażają, nienawiść góruje nad chytrością; bardzo być może, iż wystarczy mi zachować pewne ostrożności, do których się prędko przyzwyczaję i wy również.

BLANKA

My również? Więc ksiądz nas nie opuści?

KAPELAN

Nie, moje dziecko, bądź spokojna. Pozostanę w pobliżu klasztoru i będę tu przychodził kiedy to będzie możliwe. To jest rzecz do ułożenia i obmyślimy wszystko razem z Matką Marią od Wcielenia.

(Milczenie)

BLANKA

Och, co musi myśleć o mnie Matka Maria? Czuję się tak niegodna jej dobroci.

KAPELAN

Zawsze jest się niegodnym tego, co otrzymujemy, moje dziecko, bo nie otrzymujemy nigdy nic, co by nie było od Boga. Bądź spokojna. Nie będzie to chyba zdradzeniem tajemnicy jeśli powiem, że od śmierci naszej wielebnej Przeoryszy miłość Matki Marii okrywała cię swoim cieniem — *obumbrabit tibi* — żeby użyć słów psalmu, powinnaś więc nadal ufać pod jej skrzydłami — *sub pennis ejus sperabis*. Wiem o tym, że Matka Maria wzięła za ciebie odpowiedzialność przed Bogiem.

Scena 14

(Blanka po rozstaniu się z nim biegnie do Matki Marii od Wcielenia).

BLANKA

O Matko Mario, czy to prawda, że przyjęłaś za mnie odpowiedzialność przed Bogiem?

MATKA MARIA

Jak możesz tak mówić? Każdy odpowiada sam za siebie, moja córko. Ale prawdą jest, że nasza Wielebna Matka Przeorysza powierzyła mi ciebie umierając.

BLANKA

Jestem dla Matki bardzo wielkim ciężarem.

MATKA MARIA

I bardzo lekkim zarazem. Opieka nad dzieckiem nigdy nam nie ciąży, ale przyczynia nam wiele troski.

BLANKA

Wydaje mi się, że już nie będę jej Matce przyczyniać. Czuję się tak pewna u boku Matki!

MATKA MARIA

Miej jedynie ufność w Bogu, moja córeczko!

Scena 15

(Ogród klasztorny. Kilka zakonnic zrywa owoce. Konstancja siedzi na drzewie i zajada je).

SIOSTRA MATYLDA

Niepokój nie odbiera ci apetytu, siostro Konstancjo. Ale z tym wszystkim mój koszyk wcale się nie napełnia.

KONSTANCJA

Na co nam tyle zapasów? Nie będziemy może już żyły, zanim te owoce się popsują.

SIOSTRA MATYLDA

A gdybyśmy wcale nie miały zginąć?... Nie mam znowu takiej wielkiej ochoty umrzeć, siostro Konstancjo!

KONSTANCJA

O, ja także nie! Ale jeżeli spuszczamy się na Pana Boga w tym, czy nam każe umrzeć, to na cóż tak się troszczyć o to, co będziemy jeść? Nigdy nie znajdziemy lepszej okazji, żeby sobie pozwolić na trochę łakomstwa!

SIOSTRA MATYLDA

To doprawdy osobliwy sposób przygotowywania się do męczeństwa!

KONSTANCJA

O przepraszam cię, siostro Matyldo. W kaplicy, przy pracy i w czasie wielkiego milczenia, przygotowuję się do niego na inny sposób. Ten za to jest właściwy rekreacji. Dlaczego oba nie miałyby być dobre? Zresztą wszystko razem wziąwszy, zadaniem męczenników nie jest jeść, ale być zjedzonym.

Scena 16

(Cela Przeoryszy. Przeorysza pokazuje Matce Marii od Wcielenia dekret zawieszający śluby zakonnic. Przeorysza siedzi. Matka Maria od Wcielenia stojąc kończy czytanie dekretu).

MATKA MARIA

Czy jest do uwierzenia, żeby rząd ośmieszał się zakazywaniem ślubów zakonnych?

PRZEORYSZA

Wiarygodny lub niewiarygodny ten dekret brzmi chyba dosyć jasno.

MATKA MARIA

Wasza Wielebność jest zdecydowana zastosować się do niego?

PRZEORYSZA

Tak.

MATKA MARIA

A więc siostra Konstancja i siostra Blanka nie będą mogły...

PRZEORYSZA

W samej rzeczy.

(Milczenie)

MATKA MARIA

Czy Wasza Wielebność rozważyła, że panna de la Force zostanie w ten sposób pozbawiona pociechy i otuchy, które jej są bardzo potrzebne?

PRZEORYSZA

Rozważyłam. Nie mogę narażać dla panny de la Force bezpieczeństwa wszystkich moich córek.

MATKA MARIA

Może nie tyle dla panny de la Force, co dla ostatniej woli naszej zmarłej i dla honoru całego Zgromadzenia.

PRZEORYSZA

Załamanie się jednej z nas byłoby jedynie próbą i upokorzeniem. Matko Mario, nie chciałabym powiedzieć za wiele, ale Matka mówi nieraz o honorze tak, jakbyśmy nie były się już dawno wyrzekły szacunku ze strony świata. Wiesz jednak dobrze, że córki Karmelu mają towarzyszyć swemu Mistrzowi w Jego hańbie i poniżeniu.

MATKA MARIA

Czyż nie powinny jednak najpierw być z Nim w samotności i trwodze Jego ostatniej nocy? Czyż dla nas wszystkich nie byłoby to strasznym nieszczęściem patrzeć na załamanie się tej z nas, która właśnie nosi imię Najświętszego Konania w Ogrojcu? W bitwie najśmielszym przypada zaszczyt noszenia sztandaru. Ale wydaje się, jakby Bóg chciał oddać nasz sztandar w ręce najsłabszej i może najnieszczęśliwszej. Czy to nie jest jakiś znak nieba?

PRZEORYSZA

Boję się, że ten znak został dany jedynie dla ciebie. Tobie, moja córko, przyjdzie może poświęcić się dla tej słabości i przyjąć na siebie tę hańbę.

MATKA MARIA

Zgodzę się na to z całego serca.

(Długie milczenie)

PRZEORYSZA

Matka pojmuje, że taka ceremonia nie mogłaby się odbyć tak po kryjomu, żeby się o niej prędzej czy później nie dowiedziano w mieście pełnym szpiegów. Najmniejsza nieostrożność mogłaby nas kosztować głowę.

MATKA MARIA

Czegóż lepszego niż śmierć moglibyśmy pragnąć?

(D. n.)

Georges Bernanos

Tłumaczyła Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

WIELKIE DZIEŁO FRANCUZA O POLAKU

Nakładem uniwersytetu w Strasburgu ukazał się ogromny tom poświęcony Stanisławowi Augustowi. Autorem jest Jean Fabre, profesor fakultetu literatury na tym uniwersytecie, dzieło nosi tytuł „Stanisław August Poniatowski i Europa czasów oświecenia", zawiera 746 stronic wielkiego formatu drukowanych petitem, w tym same przypisy z wyliczeniem źródeł 118 stron *). Podobno p. Fabre pracował lat piętnaście nad tym dziełem. Mimowoli nasuwa się porównanie z pracą innego Francuza, wydaną lat kilka temu przez Księgarnię Polską w Paryżu, a mianowicie książka p. Jean-Paul Palewskiego pt. „Stanislas August Poniatowski, dernier roi de Pologne". Pan Palewski był o wiele dyskretniejszy w dzieleniu się z czytelnikami wiadomościami o źródłach, z których korzystał, powiada on ogólnikowo, że źródeł tych jest tak wiele, iż nie sposób wszystkich wyliczyć. Należy jednak żałować, że w czasie pisania swej pracy naukowej nie wiedział, że już w latach 1914 i 1924 rosyjska Akademia Nauk wydała dwa tomy pamiętników Stanisława Augusta i że to, co górnolotnie określa jako wiadomości uzyskane przez poznanie rękopisów przechowywanych w archiwum rodzinnym książąt Poniatowskich we Francji, to są po prostu wiadomości z pierwszego tomu pamiętników Stanisława Augusta, wydanych w połowie XIX wieku, tłumaczonych na kilka języków i w ogóle dobrze znanych. Książka p. Palewskiego kończy się wiadomością, że zwłoki Stanisława Augusta spoczęły w „cytadeli" petersburskiej obok zwłok Katarzyny II. Jak gdyby można było pochować katolickiego króla w prawosławnej cerkwi św. Piotra i Pawła. Trumna Stanisława Augusta złożona była, jak wiadomo, w kościele św. Katarzyny w Petersburgu, co wprowadziło w błąd p. Palewskiego, nie umiejącego widać odróżnić kościoła od kobiety. Słowem, książka ta przypomina staroświecką powieść francuską o Rosji, w której

* Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Fascicule 116, Jean Fabre, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Stanislas Auguste Poniatowski et l'Europe de lumières. Etude du cosmopolitisme. Paris, Les Belles Lettres, 1952, str. 4 nl., III, 1 nl., 746, 2 nl.

autor powiadał, że „un chlaktitz russe" (jakkolwiek język rosyjski nie zna wyrazu „szlachcic") tak kochał swego ojca, że po jego śmierci kazał swój fotel wybić jego skórą.

PIĘTNAŚCIE LAT PRACY

Z książki Fabre'a możemy się wiele rzeczy nauczyć, a nie wzruszać na nią ramionami, jak na książkę p. Palewskiego, jakkolwiek jest coś, co obie książki łączy, jeśli w ogóle porównać je wolno, a mianowicie obaj autorzy byli niewątpliwie pod urokiem „Pamiętników" Stanisława Augusta. Ostatni król polski napisał wspaniałe wspomnienia o niesłychanie delikatnej siatce wrażliwości psychologicznej, w których nakreślił portrety wielu ludzi z finezją i plastyką nadzwyczajną. I oto widać, że te pamiętniki porywają ludzi do pracy, która by była wyzyskaniem tej skomplikowanej osobistości jaką był Stanisław August na tle jego czasów, ich atmosfery, ich moralności. Każdemu, kto czyta te pamiętniki, nawet temu, kto czytał zaledwie ich pierwszą część, i to wśród „papierów rodzinnych", jak to się zdarzyło p. Palewskiemu, musi przyjść do głowy: „Ależ to jest wspaniały temat do biografii psychologiczno-historycznej. Dopiero później każdy się przekonywa, że to nie jest tak łatwo, że łatwiej jest może Dostojewskiemu rozśrubować wszystkie czynniki działania i pobudki swoich bohaterów, niż sklasyfikować właściwie osobowość Stanisława Augusta na tle jego epoki. Oto p. Fabre stracił na to piętnaście lat czasu, pożarł sterty nieznanych dokumentów, odkrył wiele nieznanych nie tylko szczegółów, ale i zasadniczych tajemnic, a jednak gdy jego dzieło zamykamy, myślimy sobie to samo, co myślimy po przeczytaniu „Pamiętników" królewskich: oto prawdziwie wielki temat do opracowania, oto wielkie zagadki, nad którymi zastanowić się należy.

OD REHABILITACJI DO APOLOGII

Kilka uwag ogólnych o pracy Fabre'a.

Prof. Fabre powołuje się jako na swoich polskich ciceronów na prof. Kota, prof. Wędkiewicza i prof. Konopczyńskiego. Od razu przyznaję uczciwie, że nie jestem w stanie ocenić ile w dziele p. Fabre'a jest z prof. Kota i prof. Wędkiewicza. (Nie piszę tego bynajmniej z tego względu, że na dźwięk nazwiska „Kot" zgrzytam zębami, bo sprawy, dotyczące polityki aktualnej nie mają nic wspólnego z tą recenzją, ale dlatego, że lojalnie chcę podkreślić swój brak kompetencji w tym zakresie). Natomiast stwierdzam ogromny wpływ prof. Konopczyńskiego, który zresztą jest dla mnie zagadką. Napisał on dwutomowe, tysiąc stronicowe dzieło o konfederacji barskiej, przygotował olbrzymie materiały do najostrzejszego potępienia tych konfederatów i do rehabilitacji Stani-

sława Augusta w tym okresie i... wniosków nie wyciągnął. Zamiast odważnie postawić kropkę nad „i" nad faktami przez siebie samego ujawnionymi, schował głowę jak struś pod skrzydła.

Otóż Fabre jest nie rehabilitatorem, lecz apologetą Stanisława Augusta. Na niektórych stronicach swej książki pisze o nim nieomal jak o największym monarsze na tej ziemi. Oszczerstwa, miotane na króla przez konfederatów barskich i ich kumotrów w rodzaju historyka Rulhière'a nie wzruszają go wcale. Pisząc o tym jak Stanisław August dla dobra imienia polskiego i dla dobra polskich interesów politycznych bronił konfederatów przed napaściami francusko-niemieckiego pisarza-filozofa Grimma, Fabre wykrzykuje: „Oto widać różnicę pomiędzy człowiekiem dobrej woli a lokajem".

Ale — muszą to podkreślić jak najsilniej — Fabre nie zajmuje się mechaniką polityczną XVIII w. Wojny, sojusze, rywalizacje międzynarodowe — wszystko to pomija bez żadnej uwagi. Nie zajmuje się koncepcjami Stanisława Augusta w dziedzinie polityki międzynarodowej. Pod tym względem zachowuje neutralność w wielkim sporze pomiędzy Kalinką i Askenazym. Jeśli interesuje go zatarg konfederatów ze Stanisławem Augustem, to nie z punktu widzenia polityki praktycznej, lecz jako zagadnienie moralne.

Dzieło Fabre'a — bo wciąż trzeba używać określenia „dzieło" a nie książka — zajmuje się przewrotem filozoficznym XVIII w. i bada zmiany, które ten przewrót spowodował w Polsce. Bada więc nie fakty polityczne, lecz stan pojęć, moralności, napięcia religijnego, poziomu intelektualnego i innych rzeczy związanych z tymi dziedzinami.

COGNOMEN

Erudycja Fabre'a jest ogromna. Powiedziałbym, że Strasbourg jako miejsce ostatecznego powstania jego dzieła jest miejscem poniekąd symbolicznym, albowiem w dziele tym połączona jest akuratność, sumienność i drobiazgowość niemieckich prac naukowych z przejrzystością klasyfikacji, inteligencją i łatwością syntezy, w czym przodują Francuzi, z tym tylko, że nigdy bym tej pracy nie nazwał syntezą Stanisława Augusta, są to raczej syntezy o Stanisławie Auguście.

Fabre unika wielu błędów, w które brną zwykle historycy polscy. Pamięta on o bracie króla, Aleksandrze, o którym się zwykle zapomina i którego nie wspomniał nawet sam Król w swoich memuarach. Odrzuca oczywiście legendę o pochodzeniu Czartoryskich z domu Gedymina, pod której sugestią znajduje się tak dużo historyków polskich. Poddaje dokładnie rewizji wiele rzekomych łapówek, które jakoby miał król otrzymywać od dworów obcych i o których wiadomości czerpali nasi historycy

z różnych oszczerstw swoich i obcych, drukowanych i listownych.

Natomiast poważny błąd, zupełnie dla mnie niezrozumiały, napotkałem w jednym wypadku. Pojęcie polskiego herbu tłumaczy Fabre wyrazem łacińskim „cognomen". Przecież po piętnastoletnich studiach nad polskim XVIII wiekiem powinien on wiedzieć, że oryginalność ustrojowa szlachty polskiej polegała na tym, iż u nas herb szlachecki nie był herbem tylko jednej rodziny, jak wszędzie gdzie indziej w Europie, lecz że jak gdyby żył życiem własnym, miał swoją własną nazwę, był używany czasem przez bardzo wiele rodzin jednocześnie i to rodzin dużych i małych. „Ciołek" był po prostu herbem rodziny Poniatowskich. Natomiast wyraz „cognomen" tłumaczy się na polski nie „herb" lecz „przydomek", a przydomek to wcale nie herb, lecz co innego, to jest drugie nazwisko, którego dana rodzina używa zwykle, uważając je za starsze od nazwiska właściwego, choć pojęciem przydomek objęte są czasami także później powstałe dodatki do nazwiska. Cudzoziemcy zwykle nie umieją zrozumieć tych różnic między naszym pojęciem nazwiska szlacheckiego, herbu szlacheckiego i przydomka szlacheckiego, ale do tych cudzoziemców chyba nie można zaliczyć Fabre'a, który o Polsce XVIII w. wie więcej niż każdy z nas.

Właśnie jednak w dziedzinie heraldyki Fabre zaniedbał się także na innych polach. Nie było u nas Korsak-Branickich, jak pisze, byli natomiast Braniccy herbu Korczak, bo Korczak to herb, a Korsak to nazwisko nic z tym herbem, a z Branickim w szczególności, nie mające wspólnego. Sapiehowie i Lubomirscy nie mieli w XVII w. tytułów książęcych, którymi darzy ich Fabre mówiąc o tych czasach, bo te tutuły pochodzą dopiero z XVIII wieku. Poza tymi drobnostkami widać także, że Fabre nie kontrolował swych cyfr budżetowych i ludnościowych z Korzonem w ręku, a nie wspomina, że opiera je na jakimś nowszym od Korzona opracowaniu.

OŚ KSIĄŻKI

Osią książki jest niewątpliwie stosunek Stanisława Augusta do filozofów francuskich, a raczej, jakbyśmy dziś powiedzieli, do publicystyki francuskiej. Fabre w pierwszych rozdziałach swego dzieła rysuje nam stan umysłowy Polski czasów saskich, to co ja nazywam wiekiem XVII w wieku XVIII. Fabre tej klasyfikacji nie używa, ale wywody jego są dość podobne do tego, co przez swoją formułę chciałem wyrazić. Fabre pisze o sarmatyzmie rozumiejąc przez to określenie nie tylko polską oryginalność w strojach, jedzeniu i wykształceniu, ale także polską nietolerancję w stosunku do innych wyznań, liberum veto, zamiłowanie do anarchii i wstręt do osoby Stanisława Augusta, słowem, to wszystko co stanowi duszę i ideologię trzech

sióstr upiornych, konfederacji radomskiej, barskiej i targowickiej, z których najbardziej zgubną, najbardziej zasługującą na nazwę grabarza Polski była konfederacja barska, aczkolwiek wszystkie trzy miały dokładnie tę samą ideologię polityczną i kierowane były częściowo przez tych samych, a całkowicie przez takich samych ludzi.

Ten „sarmatyzm" polski dla nas, ludzi z XIX i XX wieku, stał się później sympatyczny, bośmy w nim widzieli naszą polską oryginalność narodową. Tak samo na równiku wzdycha się do zimna, a na biegunie do gorąca. W XVIII w. było go za dużo.

Wodzem, kierownikiem, wielkim nauczycielem narodu na drodze od sarmatyzmu i wszelkiego rodzaju zacofania ku oświeceniu i nowoczesnemu sposobowi myślenia był, zdaniem Fabre'a, Stanisław August. Wszystko, co rozumiemy jako dzieło Sejmu Wielkiego, było owocem jego długotrwałej, rozumnej, cierpliwej pracy. Była to praca uparta i dyskretna. Zbierał za nią od współczesnych i od potomności tylko oszczerstwa.

Nic dziwnego, że prof. Fabre jako Francuz i jako historyk kultury zrobił ze stosunku Stanisława Augusta do filozofów francuskich oś swej książki. W tym stosunku Stanisław August wychodzi wspaniale, filozofowie obrzydliwie. Z rachunków cytowanych przez Fabre'a wynika, że aczkolwiek Stanisław August płacił im bardzo hojnie, to jednak Katarzyna II płaciła im jeszcze hojniej i dlatego obsypywali oni Katarzynę pochwałami czasami wprost bluźnierczymi, a we wszystkich sporach naszego króla stawali po stronie Rosji.

Wspomnianemu już Grimmowi Stanisław August płacił rocznie 400 liwrów francuskich, było to dużo skoro Grimm od księżnej saskogotajskiej otrzymywał 288 funtów, od Neckera 240, od margrabiny Ferté-Imbault tylko 24, a od Fryderyka II figę z makiem, bo Fryderyk sam się uważał za filozofa i był skąpy. Ale Katarzyna temuż Grimmowi płaciła 1500 liwrów.

Mnóstwo filozofów francuskich wyciągało swe filozoficzne łapska do Stanisława Augusta, i on nikomu nie odmawiał, ale Katarzyna dawała wszystkim o wiele więcej. Nie płaciła ona swoim urzędnikom, nie płaciła oficerom swego wojska, nie karmiła swoich sołdatów, ale filozofom francuskim nalewała koryto po brzegi. Diderotowi obiecywała dać w Petersburgu pałac i zapewnić stopę życiową ambasadora obcego państwa.

Czy Stalina, czy Trumana interesowałoby choć cokolwiek, co o nich myśli p. Sartre w Paryżu? Oczywiście nie. Wtedy było jednak inaczej. Monarchowie europejscy drżeli ze strachu nie tylko przed każdym z filozofów paryskich, ale przed jego kochanką i przed tą damą, która zapraszała go na obiad. Stanisław August robi wszystko co może, by się nie pokłócić z nieznośnym babsztylem panią Goeffrin, a Katarzyna pisuje do niej

czułe listy i interesuje się stanem jej trawienia. Wtedy ludzie szanowali dwie rzeczy: Francję i myśl wolnego człowieka.

Był oczywiście na świecie czynnik, który na tych filozofów nie zwracał żadnej uwagi, a przed którym oni znów tańczyli na dwóch łapkach zupełnie bezinteresownie. Był to król i dwór francuski.

Nie mniej od filozofów wymagający byli uczeni. Stanisław August marzy o założeniu w Warszawie wyższej uczelni lekarskiej. Uczony lekarz żąda za wykłady w Warszawie 1200 dukatów rocznie, domu w mieście, siana i owsa na cztery konie, świec na dwanaście osób, 28 butelek wina tygodniowo, z tego 12 wina francuskiego, 12 burgundzkiego i 4 węgierskiego. Łatwo było uczyć ludzi, kiedy się łykało 2 butelki królewskiego wina dziennie.

Z dzieła Fabre'a wynika, że filozofia fancuska, która nadała nowy bieg historii, miała dwa oblicza: kapłanki, kiedy chodziło o kulturę ogólną, i sprzedajnej kurtyzany, kiedy chodziło o Stanisława Augusta oraz Katarzynę i spory między nimi.

RZEMIOSŁO KRÓLEWSKIE

Fabre poddaje rewizji wszystko co się dotychczas u nas gadało, plotło i bzdurzyło o Stanisławie Auguście. Mówi się zwykle o zasługach artystycznych Stanisława Augusta, natomiast uważa się go za człowieka amoralnego i złego obywatela. Otóż Fabre odwraca to wszystko do góry nogami.

Pomniejsza on znaczenie Stanisława Augusta jako protektora architektury i malarstwa. Zdaniem jego piękno Warszawy nie pochodzi od Stanisława Augusta, ale od Sasów, którzy ją przebudowali i upiększyli pracą całego zastępu saskich mistrzów. Stanisław August zebrał istotnie 2300 obrazów i 30.000 rycin, ale zdaniem Fabre'a nie miał on szczęśliwej ręki w wyborze malarzy. Za pieniądze, które wydał na płótna, mógł wtedy w Europie wydostać rzeczy o wiele lepsze.

Natomiast rysuje nam wizerunek króla jako erudyty i myśliciela. Król czyta nieprawdopodobnie dużo, król właściwie czyta wszystko, bo utrzymuje cały sztab ludzi, którzy czytają po francusku, po włosku, po angielsku, po niemiecku, po polsku, czytają wszystkie książki i gazety, z tym, że na każdą rzecz godną uwagi w dziedzinie politycznej lub naukowej natychmiast mu zwracają uwagę. Sam król ma wiedzę ogromną, jak nikt z Polaków w jego czasach. Mówi wszystkimi językami europejskimi.

Największy jednak jest Stanisław August zdaniem Fabre'a jako moralny wychowawca narodu. Oczywiście należy wyłączyć dziedzinę erotyczną, w której król polski korzysta z panującej wówczas powszechnie rozwiązłości obyczajów. Ale to są już sprawy z całkiem innego rozdziału. Stanisław August zaczął, zdaniem Fabre'a, przerabiać swój naród zacofany na naród nowoczesny, i to mu się udało. Czynił to planowo i wspaniale, na

wszystkich polach, począwszy od budowy szkolnictwa, od protegowania literatury i sztuki rodzimej, od przekształcania społeczeństwa w duchu liberalizmu społecznego, a skończywszy na szczegółach. Miał tokarnię, sam wyrabiał na niej tabakierki, by podnieść godność rzemiosła w Polsce; na obiad kazał podawać baraninę, by zachęcać do hodowli baranów, itd. itd. Nie było inicjatywy rozumnej w Polsce w dziedzinie umysłowej, gospodarczej, społecznej, która by nie pochodziła od niego, lub której by nie podał ręki.

On właśnie, a nie kto inny jest ojcem reform konstytucyjnych Sejmu Wielkiego. Aby te reformy mogły przyjść, trzeba było stworzyć odpowiednią atmosferę i taką właśnie atmosferę stworzył w Polsce jeden człowiek, mianowicie Stanisław August. W Sejmie Wielkim trzeba odróżniać dwie rzeczy: politykę zagraniczną czyli sojusz z Prusami, który doszedł do skutku istotnie wbrew Stanisławowi Augustowi, i tutaj okazało się, że Stanisław August miał rację. Natomiast wojsko, skarb i reformy ustrojowe i społeczne Sejmu Wielkiego, to dzieło całego życia Stanisława Augusta.

TARGOWICA

Nie poruszam tu kwestii politycznych, ponieważ piszę tylko recenzję książki Fabre'a, a Fabre trzyma się od tych kwestii zdala. Temat Targowicy oświetla on także wyłącznie pod względem moralnym, nie wdając się w dyskusję nad jej znaczeniem politycznym.

Konfederacja targowicka była ostatnią z trzech antystanisławowskich konfederacji, która — to oświetlenie jest moje nie Fabre'a — była tylko koniunkturalnie prorosyjska, tak jak konfederacja barska była tylko koniunkturalnie antyrosyjska — istotą tych wszystkich trzech konfederacji była nie walka z Rosją czy sojusz z Rosją, lecz walka z królem, i to właśnie ze Stanisławem Augustem. Konfederacja targowicka zrzeszała więc wszystkich największych ideowych, politycznych i osobistych wrogów Stanisława Augusta. A jednak on do niej przystąpił.

Tyle moich uwag, a teraz oświetlenie Fabre'a. Stanisław August przystąpił do konfederacji targowickiej na podstawie narad z największymi zwolennikami reform. Wojna r. 1792, która wynikła z lekkomyślnej polityki Sejmu Wielkiego, była przez Polskę przegrana, należało ratować państwo. Przystąpieniem do Targowicy, wyrzeczeniem się reform, które były dziełem całego jego życia, król ratował państwo. Najwybitniejsza inteligencja obozu reform, późniejszy inspirator powstania Kościuszki, Kołłątaj, nie widział innego wyjścia.

Król płacił swoją osobą, wystawieniem się na oplucie przez całe pokolenia za błędy polityki, przed którą przestrzegał, ale której zapobiec nie mógł.

W końcu tej recenzji przychodzi mi taka myśl do głowy. Czy mógłbym napisać na swej książce o Stanisławie Auguście dedykację treści następującej:

„Panu Prezesowi Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej, Generałowi doktorowi Felicjanowi Sławojowi Składkowskiemu, który działając w niewiadomości i braku zrozumienia dziejów ojczystych, typowej dla każdego Polaka, odmówił Królowi Stanisławowi Augustowi pogrzebu na Wawelu"?

Stanisław Mackiewicz

PROBLEM POLITYKI

Często się zdarza, że ilość publikacji w jakiejś dziedzinie naukowej jest niewspółmierna z osiągniętymi wynikami. Świadczy o tym choćby ogrom wydawnictw poświęconych teorii polityki, jakkolwiek wciąż jeszcze trwa spór, czym właściwie jest, względnie powinna być polityka. Stąd też punktem wyjścia szeregu rozważań na ten temat pozostają zazwyczaj lapidarne sformułowania Arystotelesa jako najbliższe chyba rzeczywistości. Nie inaczej postępuje Jean Conilh w artykule „L'homme, animal politique" otwierającym 7—8 (lipiec—sierpień 1957) numer miesięcznika „Esprit".

Charakterystyczną cechą artykułu jest dążność do precyzyjnego przedstawienia toku wywodów (prawie że w formie sylogizmów) przy równoczesnej niedbałości o ścisłość i jasność używanych sformułowań. Nic więc dziwnego, że i wnioski autora muszą budzić szereg wątpliwości. W zasadzie autor usiłuje zweryfikować znaną tezę Arystotelesa, iż człowiek to „zoon politikón". W tym celu Conilh wskazuje na zasadnicze rozdarcie wewnętrzne istoty ludzkiej: na dziedzinę życia „prywatnego" i „publicznego". Na gruncie tego przeciwstawienia wyrastają dwie skrajne postawy: indywidualistyczna i totalna. Ten wewnętrzny konflikt każdego człowieka rzutuje, zdaniem autora, na stosunki międzyludzkie powodując nieuniknione spięcia w płaszczyźnie społecznej. Rozmaita była jednak postawa poszczególnych kierunków filozoficznych wobec tej naturalnej sprzeczności. I tak na przykład Pascal nie widział jakiegokolwiek czynnika, który byłby w stanie zażegnać konflikt. Hegel natomiast przypisusując państwu atrybuty boskie, w nim właśnie upatrywał sens i cel egzystencji ludzkiej. Tak pojęte państwo, jako przenikające wszelkie dziedziny życia, eliminuje zarazem problem autonomii jednostki. Inaczej jeszcze postąpił Marks: abstrakcyjna idea hegeliańskiego państwa zastąpiona została u niego przez realną siłę społeczną w postaci aparatu przymusu stosowanego

przez klasę panującą. Zacieśnił on zatem wspomniany konflikt wyłącznie do dziedziny ekonomicznej. Stąd też rozwiązania podane przez materializm historyczny, z uwagi na swą cząstkowość, wydają się być conajmniej niewystarczające.

Człowiek, jak to podkreśla wielokrotnie Conilh, nie może nigdy zrezygnować z harmonizowania tkwiących w nim przeciwstawnych tendencji. Nie może zrezygnować z „bycia" w historii na rzecz zamknięcia się w sobie. Dążność do realizacji celów zewnętrznych przy równoczesnej trosce o niezagubienie siebie składa się na nieustanny wysiłek „konstytuujący istnienie ludzkie". W takim właśnie sensie można zdaniem Conilh'a mówić o „polityczności" człowieka. Albowiem polityka według niego, to nic innego jak rozumne szukanie równowagi pomiędzy dążeniem do celu — ideału, a pokusą rozwiązywania konfliktów przy pomocy siły. Conilh nie poprzestaje na tym. Pragnie wyodrębnić politykę spośród innych dziedzin życia, przeciwstawiając ją etyce i ekonomii. Jeśli bowiem istnieje polityka, to musi ona być czymś osobnym, autonomicznym. Mimo jednak obietnic artykuł nie spełnia tego zadania. Prowokuje natomiast do dyskusji...

Absolutnie nie wystarczy powiedzieć, że polityka to rozumny środek do celu. Natomiast oddzielenie jej od etyki jest już błędem. Mówiąc ściśle, polityka nie jest środkiem, lecz wskazuje na te czynności ludzkie, które winny być spełnione, i które dzięki temu pełnią rolę środków do osiągnięcia celów danej społeczności. Ale w takim razie polityka jest zespołem norm postępowania ludzkiego, a jakby powiedział cytowany przez Conilh'a Arystoteles — sprawnością do wydawania tych norm. Otóż nie można przyjąć, by człowiek podlegał w swym postępowaniu równocześnie kilku różnym systemom norm, by odmienne zupełnie prawa rządziły różnymi dziedzinami życia tego samego człowieka. Stąd też normy polityczne są tylko fragmentem wielkiego zespołu norm postępowania, a nie wyizolowaną, odrębną całością. W tym znaczeniu wszelkie postępowanie należy do etyki, a zarazem jest z pewnego punktu widzenia „polityczne". Nie bez przyczyny mówimy często o polityce rolnej czy kulturalnej. Bo też polityka dotyczy całokształtu życia społecznego. Conilh uznałby tego rodzaju twierdzenie za totalistyczne, za supremację polityki nad życiem „prywatnym". Nie chodzi tu jednak o narzucanie człowiekowi czegokolwiek siłą, lecz o konieczne w praktyce wskazanie kierunku w poszczególnych dziedzinach życia. Sprawą sumienia jednostki jest uznanie norm, a w konsekwencji stosowanie się do nich.

Natomiast niebezpieczeństwo totalizmu wypływa z innej tezy Conilh'a o celu-ideale, któremu winna służyć polityka, jakkolwiek jest on — podobnie jak u Kanta — poza nią i jako postulat lub wierzenie od niej niezależny. Trudno

sobie wyobrazić normę nie związaną z celem, do którego wskazuje drogę. Stałaby się wówczas pustą formułą wypraną z treści. Ważniejsze jednak jest to, że postępowanie ludzkie nie może być podporządkowane ideałowi jako konstrukcji pojęciowej. Na tym polega niebezpieczeństwo wszystkich utopii i „uszczęśliwiania" ludzi wbrew ich woli. Jedynym celem postępowania ludzkiego może być nie ideał — pojęcie stanowiące nasz własny wytwór, lecz osoba: Bóg, względnie człowiek. A tak często miesza się środki i cele.

Krzysztof Kozłowski

„RACHUNEK SUMIENIA W POŁOWIE STULECIA"

Jakie są dominujące cechy życia duchowego społeczeństwa chrześcijańskiego naszych czasów? — na pytanie to stara się odpowiedzieć B. M. Chevignard O. P. w numerze lipcowym z br. „La Vie Spirituelle". W odpowiedzi charakteryzuje przede wszystkim główne „osi" pozytywne, dokoła których życie to się toczy. Są to:

1) Postawa apostolska. Postawa ta, w większym lub mniejszym stopniu właściwa wszystkim generacjom chrześcijańskim, w dobie obecnej wykazuje specjalne nasilenie, zwłaszcza w środowiskach młodzieży, w porównaniu np. z latami dwudziestymi bieżącego stulecia, w których przeważał zwrot ku życiu wewnętrznemu, kontemplacyjnemu.

2) Zainteresowanie doczesną stroną życia, odważne, analityczne i krytyczne spojrzenie w oczy społecznym konkretom epoki. „Naszej młodzieży chrześcijańskiej wydaje się podejrzanym życie duchowe, które nie wprowadza jej w sferę ludzkiego dramatu — i to nie tylko w jego aspekcie jednostkowym, lecz także kolektywnym". Symptomatyczny dla tej postawy jest fakt, że wiele najgłębszych bodźców, wyznaczających kierunek naszemu życiu duchowemu, pochodzi od ludzi świeckich, zaangażowanych w rozmaite dziedziny pracy społecznej.

3) Potrzeba uniwersalizmu. „Życie duchowe naszej epoki chce być tak rozległe, jak świat. Ten świat zaś, którego nowe granice sięgnęły w niezmierzone przestrzenie prehistorii i astrofizyki, woła z kolei o życie duchowe, które zdołałoby go wypełnić". Stąd niechęć do jakiegokolwiek zamkniętego ghetta, stąd idea ekumeniczna, zainteresowanie dla misji, dla ludzi wszystkich ras.

4) Pismo Święte i liturgia, które w coraz większym stopniu stają się powszechną strawą duchową dzisiejszego chrześcijanina. W latach ubiegłych natomiast przeważała lektura Ojców Kościoła.

Cztery wymienione znamiona sta-

nowią „ dobre ziarno" naszej epoki, a wysiłki nasze winny iść w kierunku ich pogłębienia i uzupełnienia.

Z kolei autor omawia pewne objawy niepokojące, jakie dają się zauważyć w życiu katolików. Zalicza tu przede wszystkim osłabienie „zmysłu teologicznego", osłabienie poczucia moralnego i częstokoć zupełny prawie zanik znaczenia autorytetu, dyscypliny, tradycji i prawa. Specjalnie silny nacisk kładzie na osłabienie „zmysłu teologicznego", które pociąga za sobą bardzo żywe i realne niebezpieczeństwo zaciemnienia właściwej i jedynej drogi, stanowiącej przeznaczenie człowieka. „...Jeśli zatrzymamy wzrok na wspaniałej budowli, jaką jest Prima Secundae św. Tomasza i spróbujemy ją przeniknąć, to musi nas uderzyć wzniosłość, z jaką afirmuje on nieustannie prymat tego powołania teologicznego. On, który tylekroć stwierdzał zwarty charakter natury ludzkiej i właściwej jej struktury, stwierdza, że kamień węgielny przeznaczenia człowieka leży w porządku teologicznym. Nad całą jego nauką o moralności góruje „Traktat o szczęściu": człowiek jest przede wszystkim powołany do tego, by oglądać Boga. W tym tkwi istota chrześcijańskiego Objawienia, jeśli chodzi o człowieka. I dlatego jest rzeczą logiczną, że jego najgłębsze powołanie winno leżeć w płaszczyźnie kontemplacyjnej, a najwyższym zadaniem na ziemi winno być praktykowanie cnót teologicznych".

Następnie autor analizuje zjawisko, które nazwał „osłabieniem zmysłu moralnego". „...Życie moralne jest bardziej odzewem na szlachetne hasła, różne zresztą dla każdej jednostki, niż obiektywną służbą prawdzie. I w tym leży, być może, źródło niezdecydowanego charakteru wielu naszych młodych chrześcijan: są oni zdolni do wszelkich szlachetnych czynów, a jednocześnie słabi i chwiejni. Przejawiają dużo zapału, ale mało cnoty. Co więcej, boją się tego, co nazywamy cnotą — słusznie, jeśli chcą uniknąć popadnięcia w faryzeizm, niesłusznie jednak, jeśli w ten sposób chcą nieświadomie apoteozować swą fantazję lub subiektywizm. Bezwiednie trudno im uwierzyć w stałość porządku moralnego, wkorzenionego w naturę ludzką, która jest odbiciem Stwórcy..."

Właściwy kierunek, w jakim winien iść wysiłek organizowania współczesnego życia duchowego, widzi Chevignard w swoistej syntezie różnych „powołań" w łonie Kościoła: „...należy jak najbardziej zdecydowanie odrzucić wszelkie łatwe przeciwstawienia, które powodują tyle złego: misja *czy* kontemplacja, praca społeczna *czy* odosobnienie, Pismo Święte *czy* teologia, pierwiastek teologiczny *czy* moralny, roztropność *czy* posłuszeństwo... Prawda leży w *pełnej realizacji* tych wartości i od początku nie należy dopuścić do ich rozszczepienia; u kresu zespolą się one znowu, oczyszczone, przedziwnie pomnożone, zjednoczone mistycznie.

I powiemy wtedy: misja i kontemplacja, praca społeczna i odosobnienie, roztropność i posłuszeństwo i t. d.".

Różnorodność konkretnych zadań, jakie ma do spełnienia Kościół, stwarza możliwość, a raczej konieczność koegzystencji różnych postaw duchowych, różnych „powołań", z których każde jest równie potrzebne, z których każde wnosi do wspólnego skarbca Kościoła wyznaczoną mu przez Boga cząstkę.

Opr. *Juliusz Zychowicz*

MOST

Pod tym tytułem ukazuje się „Rocznik studiów judeo-chrześcijańskich" redagowany przez ks. Johna Oesterreichera. Obecnie wyszedł drugi tom tego wydawnictwa poświęconego „zbliżeniu między myślą i postawą" żydowską i chrześcijańską. *(The Bridge.* A Yearbook of Judeo-Christian Studies. Vol. II. Ed. by John M. Oesterreicher, Pantheon). Najwybitniejsze pozycje to prace znakomitego teologa genewskiego ks. Charles Journet, redaktora kwartalnika *Nova et vetera,* i filozofa ks. Quentin Lauera.

Ks. Journet — a warto tutaj dodać, że jest on wielkim przyjacielem Polski, którą w sierpniu b. r. odwiedził ponownie na kilka tygodni — pisze o „Tajemniczych przeznaczeniach Izraela", analizuje historię stopniowego wzrostu świadomości mesjanicznej w narodzie wybranym przez Boga na naród Jego Syna. Podkreśla, że w tym właśnie narodzie garść uczniów Chrystusowych, apostołów, świętych kobiet, przyjmując całym sercem Jego naukę, spełniła przygotowanie wiekowe i podjęła wybranie Boże spoczywające przez pokolenia na całym szczepie.

„Nigdy już Kościół na ziemi, pisze ks. Journet, nie będzie tak żarliwy, kochający i czysty", jak wtedy, gdy składał się z tej garstki, gdy „był żydowski" — w tym sensie, że każdy z tych pierwszych wyznawców był Żydem. Nie na próżno Opatrzność wydarzeniami i głosem proroków przygotowała przez pokolenia tych, którzy się stali założycielami widzialnego Kościoła. A „tajemnicze przeznaczenie" narodu żydowskiego jako całości wcale nie jest jeszcze wypełnione do końca. Kto wie, podkreśla autor, w jak wielkim stopniu oporne Bogu usposobienie ludów ochrzczonych jest tu zgorszeniem dla Izraela i odwraca go od wypełnienia woli Bożej.

Ks. Lauer w studium *„The Genius of Biblical Thought"* zestawia i kontrastuje „dynamiczny i egzystencjalny charakter myśli hebrajskiej" z bardziej statycznymi i racjonalistycznymi pierwiastkami myśli greckiej. To, co można by nazwać postawą filozoficzną hebrajską ma za

punkt wyjścia fakt stworzenia świata, z czego płynie zrozumienie aktywności, czynu, rozwoju. Problemy związane z ewolucją — pisze ks. Lauer — nie wprawiłyby Hebrajczyka wychowanego na Biblii w kłopot; raczej nieruchomość, statyka świata byłaby dlań czymś niezrozumiałym. Poczucie konkretu, czasu, stawania się, zbliża myśl hebrajską do współczesnej myśli egzystencjalnej.

Podobne wnioski nasuwa szkic ks. Jones'a „Słowo jest ziarnem" — rzut oka na historię Izraela jako dzieje Słowa Bożego — „słowa działającego" aż do pełni czasów, kiedy Słowo stało się Ciałem. Wielki poeta, Paul Claudel z radością odnalazłby w tym studium teologicznym tak bliską sobie i tak poetycką prawdę o głębokich i nieoddzielnych korzeniach chrześcijaństwa u stóp Synaju i pod namiotami patriarchów.

Rocznik zawiera również bogaty dział poświęcony zagadnieniom aktualnym z różnych dziedzin.

Wydawnictwo ks. Oesterreichera „to odważny wysiłek", pisze sprawozdawca amerykańskiego katolickiego „The Commonweal" (maj 1957), „aby wydobyć na światło elementy harmonijne w kulturze judeo-chrześcijańskiej" (bo tak można określić naszą kulturę, sięgając do jej genezy, równie słusznie jak mówimy o kulturze grecko-rzymskiej). „Podkreślanie wspólnego dziedzictwa i uznanie punktów stycznych", to rzeczy, do których zawsze warto powracać. I to właśnie „Most" w najprawdziwiej ekumenicznym, powszechnym duchu, stara się osiągnąć i w dużej mierze osiąga". *H.*

CZY NAJWIĘKSZE ODKRYCIE W DZIEJACH BIOLOGII?

Tak właśnie określił znakomity biolog francuski Jean Rostand sensacyjny komunikat czterech uczonych na temat „kaczek z Bois de Boulogne".

Innego zdania jest prof. Leinhard podający w wątpliwość fakt dziedziczenia cech nabytych przez nowy gatunek nazwany „Śnieżką".

Ekipa odkrywców to prof. Jacques Benoit z Collège de France, jezuita O. Leroy, wybitny zoolog, który poprzednio pracował na placówce naukowej jezuitów w Chinach i małżeństwo Odette i Roger Venderly z Centre des Recherches sur les Macromolécules w Strasburgu.

O. Leroy w liście ogłoszonym w „La Vie Catholique" z 11. VIII. odsyła redakcję do komunikatów oficjalnych Akademii i zastrzega się przed dziennikarską sensacją. Niemniej prasa, nawet codzienna, poświęca wiele miejsca odkryciu „mutacji kierowanej", po raz pierwszy zrealizowanej na kręgowcach.

Kaczki umieszczone od przeszło roku w zacisznym szałasie na skraju Lasku Bulońskiego w Paryżu

budzą powszechną ciekawość. Zapoczątkował ją komunikat o wynikach doświadczeń przeprowadzonych przez Odette i Rogera Venderly, ogłoszony na posiedzeniu francuskiej Akademii Nauk 29 kwietnia br. i następny donioślejszy jeszcze z dnia 22 lipca 1957. Otóż pp. Venderly udało się otrzymać już drugie pokolenie nowej rasy kaczek, które wydają się dziedziczyć zmiany sztucznie wywołane u ich rodziców. I oto obecnie oczy wielu genetyków zwrócone są na dwadzieścia pięć młodych kacząt rasy nazwanej „Śnieżka", której rozwój i ewentualne potomstwo rzucą wiele światła, a może nawet wyjaśnią wiele tajemnic genetyki.

Doktór Escoffier-Lambiotte referując to wydarzenie w „Le Monde" pisze o nim z entuzjazmem, przepowiadając zapoczątkowanie tym nowej ery w biologii i genetyce.

Na czym polega epokowość tego wydarzenia? Dotyczy ono „wielkiej przepaści między martwą materią a życiem"[1], a więc zagadnienia możliwości przejścia od cytologii (nauka o komórce) do genetyki (nauka o dziedziczności i zmienności organizmów), nad czym pracują obecnie czołowi genetycy i biochemicy świata.

Cytologia od dawna zna zarówno komórkową budowę wszystkich organizmów żywych, jak też i fakt, że w jądrze komórkowym zawarty jest bardzo biologicznie ważny kwas *dezoksyrybonukleinowy* (DNA). Jest on zawarty w jądrach komórkowych wszystkich żyjących organizmów i chemicznie posiada bardzo skomplikowaną budowę, która stwarza możliwości istnienia nieskończonej ilości kombinacji drobin DNA specyficznych dla każdego gatunku. Udowodniono, że DNA zlokalizowany jest w genach[2] i odgrywa doniosłą, a nawet — jak to dalej zobaczymy — dominującą rolę w procesach dziedziczenia.

W latach dwudziestych tego stulecia angielski bakteriolog Griffith przeprowadzał pracę nad pewnego rodzaju dziedziczeniem cech — nad tzw. transformacją u bakterii. Mechanizm dziedziczenia u bakterii jest w istocie swej taki sam jak

---

[1] Sformułowanie Teilhard'a de Chardin.

[2] Gen — czynnik dziedziczny. Nazwa jeszcze w ub. stuleciu nadana hipotetycznym związkom występującym w chromosomach (w jądrze komórkowym) warunkujących powstanie odpowiednich cech w dojrzałym organizmie. Zmienność organizmów jest raczej uwarunkowana różnorodnością kombinacji istniejących genów aniżeli ich zmiennością. Nie należy uważać, że każdy gen wywołuje daną cechę bezpośrednio. Przeważnie występowanie pewnej cechy jest wynikiem współistnienia licznych genów. Mają one działać na pewne specyficzne reakcje w ustroju, dzięki którym powodują wytworzenie odpowiedniej cechy.

Według teorii miczurinowskiej pojęcie genu nie jest możliwe do utrzymania, cechy bowiem wykazują dużą plastyczność i reagują zmianami na różne czynniki otoczenia.

u zwierząt wyższych, a stanowią one idealny materiał do prac genetycznych ze względu na szybkość rozmnażania (podział całkowity w 30 minut). Toteż dokonano na bakteriach olbrzymiej ilości prac m. in. dotyczących problemu transformacji.

Griffith wstrzykiwał myszy niewielką ilość żywych pneumokoków niezjadliwych A oraz podobną ilość pneumokoków zjadliwych B, zabitych wysoką temperaturą, a więc nie mogących zakazić bezpośrednio. Zaszczepiona mysz padła wśród charakterystycznych objawów zakażenia, a w jej krwinkach znaleziono obfitą ilość żywych pneumokoków zjadliwych. To zjawisko transformacji tłumaczy Griffith faktem, że pneumokoki niezjadliwe A pod wpływem nieznanej wówczas substancji zawartej w nieżywych pneumokokach zjadliwych B zmieniły charakter szczepu i stały się zakaźne. Cecha ta dziedziczy się.

Prace nad poszukiwaniem tej substancji (czynnik transformujący) podjęło wielu genetyków aż wreszcie udało się ją otrzymać w postaci czystej i okazało się, że swą naturą fizykochemiczną nie różni się ona niczym od DNA. Upewnia nas to o roli DNA w procesach dziedziczenia. Doświadczenia te, jak też i dalsze postępy biochemii, zachwiały morganowską koncepcję stałości genu jako substancji dziedzicznej, „genu — wieży z kości słoniowej" jak pisze dr Escoffier-Lambiotte i rzuciły nowe światło na przejście między materią martwą a żywą. „Olbrzymia — cytuje dalej francuskiego badacza Boivin — ilość przemian dziedzicznych i rozwojowych, od bakterii do roślin wyższych i człowieka, sprowadza się ostatecznie do niezliczonej ilości możliwych kombinacji w strukturze DNA". Badanie tej struktury należy już w dużej mierze do fizyków, którzy dziś mają do swej dyspozycji ciała radioaktywne, mikroskop elektronowy itp.

W tym świetle badania genetyczne prowadzone przez pp. Venderly nad wspomnianymi już kaczkami mają szczególnie doniosłe znaczenie. Istota tych doświadczeń jest niezmiernie prosta. Otrzymywano wyciąg DNA z jąder czerwonych krwinek oraz jąder samców kaczek zwanych khaki — małych, brązowych, o głowie owalnej i cienkiej, niskim czole i dziobie barwy łupka. Wyciąg ten wstrzykiwano przez 19 tygodni (dawkami: jeden zastrzyk tygodniowo) do jamy brzusznej młodych kaczek — pekingów, rasy znacznie różniącej się barwą biało-siarkową, dużymi rozmiarami, chodem z szyją wyprostowaną, głową wysoką i szeroką i wreszcie żółto-pomarańczowym dziobem. I otóż na oczach swoich opiekunów młode pekingi wyrosły w całkiem odrębną rasę, którą nazwano „Śnieżka" (dziób barwy łupkowej a nie żółtej, opierzenie śnieżno-białe, niskie czoło, ciało drobne, chód podobny do sposobu poruszania się mewy). Drugie pokolenie tej rasy posiada cechy zewnętrzne w około 70-ciu procentach (a więc bardzo znacznie) inne

niż u młodych pekingów czystej krwi.

Udało się więc pp. Venderly wykonać niezwykłe doświadczenie: na drodze chemicznej zmienili oni charakter rasowy osobników już uformowanych (pierwszy zastrzyk na 8-mio dniowych pisklętach), co więcej, zmiany spowodowane na pierwszym pokoleniu wpływem DNA stały się dziedziczne i przeszły na potomstwo.

Dr Escoffier-Lambiotte ostatni rozdział swego artykułu tytułuje: „Czy dla teorii Morgana zadzwonił już dzwon pogrzebowy?" Po czym sięga do prac szkoły radzieckiej nad dziedzicznością; cytuje Nowikowa, Pawłowa i Sopikowa, którzy drogą wstrzykiwania komórek rozrodczych lub też parokrotnej transfuzji krwi otrzymali ciekawe zmiany dziedziczne (do czterech pokoleń) np. kury o pewnych cechach indyka, gęsi a nawet kondora. Fakty te niestety błędnie zinterpretowane jako wynik zmienionej przemiany materii, a nie bezpośredniego działania DNA, nie naprowadziły uczonych radzieckich na właściwą drogę, wiodącą jak się zdaje do celu. Dalej pisze Escoffier-Lambiotte, że o ile udało się nam poznać rolę DNA w procesie dziedziczenia, o tyle zagadnienie mechanizmu jego działania stanowi nadal problem otwarty. Próbując podać hipotetyczny schemat tego mechanizmu twierdzi, że komórka w pewnych wypadkach, w momencie podziału drobiny DNA, może wybierać sama łatwiejszą drogę rozwoju: zamiast nadal produkować DNA korzysta z gotowego DNA z zastrzyku, tym samym ryzykując nabycie nowych rasowo obcych cech.

Artykuł kończy się wyrażeniem przez autora wielkiej nadziei, że może już wkrótce właśnie pp. Venderly przypadnie w udziale rozwiązanie tego podstawowego problemu życia i dziedziczności.

Wynik dalszych obserwacji jest niezmiernie ważny, tak ze względu na możliwość wyjaśnienia najistotniejszych zagadnień genetyki, jak i na ewentualne spowodowanie wielu zmian w dotychczasowych kierunkach różnych szkół. Bez wątpienia cały gmach statycznie ujmowanej genetyki morganowskiej został tym silnie naruszony, w przeciwieństwie do neodarwinistycznej szkoły miczurinowców, dla której — jeśli kierunek rozumowania Escoffier-Lambiotte'a jest słuszny — doświadczenia pp. Venderly mogą stać się sukcesem. *Z. D.*

WOKÓŁ ZAGADNIENIA GENEZY ŻYCIA

Ostatni numer „Cahiers d'Etudes Biologiques" jest poświęcony szczegółowemu omówieniu problematyki genezy życia na ziemi. Zagadnienie to nie przestaje interesować i pasjonować tak filozofów, jak i naukowców. „Cahiers d'Etudes Biologiques" zamieszcza wypowiedzi po-

ważnych uczonych, między innymi uczonych katolickich oraz przedstawicieli materializmu dialektycznego.

Ks. Carles, profesor Instytutu Katolickiego w Tuluzie stwierdza, że nawet otrzymanie żywej komórki drogą syntezy chemicznej nie podważałoby autorytetu nauki Kościoła, chyba że przyjmie się starą tezę Greków, że życie jest dziedziną „zastrzeżoną" dla Boga. Czyż jednak Bóg nie oddał natury człowiekowi we władanie?

Prof. fizjologii roślin M. P. Chouard stawia hipotezę, że otrzymanie życia organicznego, a nawet — idąc dalej — organizmu obdarzonego świadomością — nie zaprzecza dziełu stwórczemu Boga. Człowiek bowiem dając życie, czy to w sposób naturalny, czy syntetyczny — stwarza tylko zespół warunków koniecznych, ale nie wystarczających do zaistnienia życia, w szczególności świadomego. W jednym i w drugim przypadku warunki te musi określić indywidualny i bezpośredni akt stwórczy Boga. Analiza naukowa bytu stworzonego nie prowadzi do negacji tez dotyczących transcendentnego Boga-Stworzyciela i faktów objawionych. Postępy nauk szczegółowych modyfikują jedynie przestarzałe pojęcia, które, choć wiązane niekiedy z wiarą w określonych okresach historii, nie wynikają w sposób konieczny z jej tez.

Oprac. M. M.

BURGIBA

W dziale aktualności „Znaku" częściej omawiamy książki i publicystykę niż ludzi. Tym razem nie podobna pominąć okazji i nie wskazać nowego człowieka na scenie historii współczesnej. Nazwisko pierwszego prezydenta nowoproklamowanej Republiki Tunisu było dotąd u nas prawie nieznane, a jednak jest to więcej niż nazwisko jednej jeszcze głowy państwa. Habib Burgiba to wybitna indywidualność, to człowiek otwierający nową epokę w swojej ojczyźnie, już dzisiaj tak w niej popularny, jak Nehru w Indiach, i chyba budzący równie wielkie nadzieje. Po usunięciu ostatniego beja Tunisu został on wybrany jednomyślnie na prezydenta nowej republiki, która w przeciwieństwie do teokratycznych monarchii muzułmańskich ogłosiła się państwem laickim i demokratycznym. Przyszłość pokaże, czy Burgiba (Bourguiba) pójdzie raczej śladami Kemala-Atatürka czy Pandita Nehru, zdaje się, że ma przed sobą jedną i drugą możliwość.

Najmłodszy z ośmiorga dzieci oficera w armii beja, Habib kształcił się w Paryżu, w bardzo ciężkich warunkach, studiował w Szkole Nauk Politycznych i ukończył prawo. Już jako adwokat był w latach trzydziestych czołowym działaczem partii tunizyjskiej Neo-Destour o programie podobnym do „młodo-tur-

ków". Ożeniony z Francuzką, stał się szermierzem całkowitej niepodległości Tunisu, którego władcy byli całkowicie zależni od Francji, i zyskał sobie miano „najwyższego bojownika". W swej walce łączył zręczność dyplomatyczną z niezłomnym uporem i darem pozyskiwania ludzi. Więzienia francuskie, wygnanie, podczas wojny więzienia niemieckie i włoskie, oto jego droga, podobna do drogi bojowników hinduskich. Powracając po wojnie raz jeszcze — na trzy lata jak się okazało — do więzienia francuskiego, oświadczył: — Bliski już czas, kiedy Francja uzna, że jedyna droga możliwa to przyjaźń. A więc wolność. — Okazało się, że miał rację. W roku 1955 powrócił do Tunisu witany triumfalnie i odtąd destytucja starej dynastii była już tylko kwestią czasu: ostatni bej Tunisu był całkowicie uległym i interesownym narzędziem w rękach Francji. Burgiba jest człowiekiem ukształtowanym przez więzienia i przez walkę, jest też typem trybuna ludu. Kult jego osoby przybiera w tej chwili w Tunisie formy fanatyczne. Francuzi sądzą, że ten człowiek, który dla ludzi zachodu jest typem wschodnim, a dla ludzi wschodu — zachodnim, dąży do zakończenia w całej północnej Afryce niemożliwego *status quo* i do podniesienia ekonomicznego kraju oraz eksploatacji bogactw naturalnych Sahary w przymierzu z Francją. Z pewnością jednak to szerokie porozumienie nie zrealizuje się na bazie dzisiejszej francuskiej polityki. *H.*

NOTUJEMY:

☐ Znakomity historyk belgijski Jacques Pirenne wydał ostatnio 7-my tom swojej monumentalnej historii powszechnej („Grands courants de l'histoire universelle" édit. de la Braconière et Albin Michèle). Obejmuje on lata 1939—1955. Ta ambitna próba syntezy współczesności, wychodząca spod pióra sędziwego historyka światowej sławy jako kontynuacja podręcznikowej historii powszechnej — jest faktem chyba bez precedensu. Krytyka, mimo pewnych zastrzeżeń (ocena stanowiska króla belgijskiego Leopolda III i kolaboracji Pétaina), stwierdza, że jest to najbardziej jasny i sugestywny obraz stosunków międzynarodowych w ostatnim ćwierćwieczu.

☐ Leon Keigel przystępuje do realizacji średniometrażowego filmu kolorowego o André Malraux. Będzie to raczej esej krytyczny, niż zwykła biografia. L. Keigel ma ambitny zamiar przedstawienia rozwoju i kierunku intelektualnego autora „La Condition humaine" na podstawie wyjątków i fragmentów jego dzieł (zwłaszcza „l'Espoir" i „Musée ima-

ginare de la sculpture"), oraz dokumentów z rewolucji chińskiej i początków hitleryzmu.

☐ Trzy znakomite nazwiska łączą się z najnowszym filmem o św. Joannie: scenariusz do znanej sztuki Shawa napisał Graham Greene, a francuską wersję filmu opracował Jean Anouilh. Św. Joannę gra zupełnie młoda aktorka Jean Seberg. Zdaniem krytyki jest to jedna z najlepszych kreacji „Joanny" dotychczas oglądanych na filmie i w teatrze. Jean Seberg nie ma w sobie nic z pozy, jej gra jest instynktowna i spontaniczna, ma akcenty patetyczne i przekonywające.

☐ Były oficer i aktor filmowy, Norweg John Gran, wstąpił do cystersów w Anglii i z końcem maja 1957 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Jest on pierwszym cystersem norweskim. Po zajęciu Norwegii przez Niemców w czasie ostatniej wojny światowej O. Gran służył w armii brytyjskiej jako oficer liniowy. Niezwykle dzielny, był jednym z przywódców norweskiego ruchu oporu, a po zwycięstwie aliantów wystąpił w roli głównej w wielkim filmie szpiegowskim, nakręconym w Norwegii, pt. „Bitwa o ciężką wodę". Po skończeniu studiów na uniwersytecie w Oslo wyjeżdża do Rzymu, gdzie pracuje w zorganizowanych przez Watykan stowarzyszeniach pomocy ofiarom wojny, a następnie zostaje producentem filmowym. Przed ośmiu laty wstępuje do opactwa cystersów w Caldey, w Anglii. O. Gran ma nadzieję założyć wkrótce klasztor cystersów w swojej ojczyźnie, która, jak wiadomo, jest w olbrzymiej większości protestancka.

☐ Opera Francis Poulenca „Dialogue des Carmélites", wg sztuki Bernanosa, po Mediolanie i Paryżu wystawiona została w Kolonii, 14 lipca 1957 r. przez Erica Bormanna, pod batutą Wolfganga von der Nahmera. Mimo niewątpliwego sukcesu realizatorów krytyka była ostrożna i powściągliwa w swych wypowiedziach, i to nie dlatego, by współczesna muzyka francuska nie cieszyła się w Niemczech uznaniem i zrozumieniem. Mimo, że fabuła opery znana była z noweli niemieckiej Gertrudy von Le Fort, wydaje się, że słuchacze nie pojęli sensu „Dialogue des Carmélites", nawet mając objaśnienia programu. Jeden z najpoważniejszych krytyków niemieckich, dr Lindlar sądzi, że muzyka Poulenca nie oddaje wcale dramatycznego napięcia tekstu, jest zbyt miękka i sentymentalna. Jeden z konserwatywnych organów katolickich („Koelnische Rundschau") zarzuca jej zbytni... konserwatyzm.

☐ Interesującą nowością lipcowego festiwalu w Carcassonne była pierwsza — o ile nam wiadomo — teatralna inscenizacja Pieśni o Rolandzie. Realizator, Jean Deschamps, włożył tekst poematu w usta aktorów-truwerów, podczas gdy głównych bohaterów przedstawiały „postacie nadnaturalnej wielkości —

osoby teatralne bez aktorów — wyniosłe zbroje, z których przemawiały głosy". Dekorację prócz średniowiecznych murów stanowiły tkaniny o naczelnym motywie skomponowanym przez Lurçata.

☐ „Biedaczyna z Assyżu" — to powieść o św. Franciszku, która wzbudziła wielkie zainteresowanie na Zachodzie nowym i oryginalnym ujęciem. Autor, Nikos Kazantzaki, Grek z pochodzenia, urodził się na Krecie w 1885 r. Obecnie przebywa stale w Antibes, gdzie pracuje nad nową powieścią „Ostatnia pokusa". W 1954 r. wydał „Alexis Zorba", następnie „Wolność lub śmierć", a w zeszłym roku „Chrystus ponownie ukrzyżowany", książkę, która zyskała wielki rozgłos i została sfilmowana przez Dassin pt. „Ten, który musi umrzeć". Międzynarodowy rozgłos tych książek jest już tak duży, że w r. ub. mówiono o Kazantzakim jako o kandydacie do nagrody Nobla. Powieść „Le Pauvre d'Assise" wyszła ostatnio we francuskim przekładzie w wydawnictwie „Plon". Wierny towarzysz św. Franciszka, brat Leon, z nabożnym lękiem opowiada o niezwykłych przygodach życia świętego, który prowadził ludzi do Boga przez ścieżki często najbardziej trudne i niebezpieczne. Powieść ukazuje nam innego św. Franciszka niż zwykliśmy go sobie wyobrażać: nie pogodnego świętego, lecz człowieka gnębionego ciągłymi pokusami, koniecznością wyrzeczeń, walczącego bezustannie, który potykając się przebywa swą drogę: „przesmyk między dwiema przepaściami: przepaścią ciemności i przepaścią światłości". Asceta-trubadur, pustelnik — założyciel zakonu, pełen słodyczy, a zarazem surowy — jest Franciszek dla powieściopisarza bohaterem pełnym sprzeczności i zagadek — ostatnim człowiekiem średniowiecza, a pierwszym Odrodzenia. Dla tak namiętnego biografa, jakim jest Kazantzaki tajemnica Franciszka znajduje swe rozwiązanie w Bogu — niezwykła przygoda jego życia jest właśnie dążeniem do osiągnięcia całkowitej miłości Bożej.

Wybitnie dramatyczna, nowoczesna w środkach ekspresji, nowa powieść o „Biedaczynie z Assyżu" nie jest lekturą „wzruszającą", lecz wstrząsającą.

☐ „Biedak w Rzymie" — to powieść siostry Marii-Ivony. Pod tym imieniem kryje się była znakomita aktorka Yvonne Hautin, która przez 7 lat należała do zespołu Comédie Française. W 1932 r. przywdziała habit benedyktynek. Po 20 latach przebywania w klasztorze przeszła dramatyczny okres zmagań wewnętrznych. Wówczas pozwolono jej opuścić klauzurę i udać się do Rzymu, gdzie zdołała odzyskać spokój wewnętrzny i wiarę w swoje powołanie. Siostra Maria-Ivona żyje obecnie w jednym z domów zakonnych w Rzymie i na mocy specjalnego pozwolenia wydała już zbiór poezji („O, Père qui m'avez parlé") i książkę „Historie d'une bonne volonte". Powieść, o której

mowa, została dedykowana „bliźnim wszystkich ras, błędów i grzechów" i nie można jej czytać bez głębokiego wzruszenia. Jest to wstrząsający pamiętnik: — Siostra Maria-Ivona kryje się pod pseudonimem „Biedaka", człowieka, który przeszedł najcięższą z prób: zwątpienia w wyznawaną prawdę, której poświęcił życie, buntującego się aż do granic rozpaczy. Pełen goryczy przybywa on do Rzymu, poznaje wysokich dygnitarzy kościelnych i skromnych księży. Ich głęboka życzliwość nacechowana Bożą miłością pozwala mu odnaleźć utracony spokój i zrozumieć sens życia. Z prób wychodzi zwycięsko. „Biedaka w Rzymie" przeciwstawiano ostrej satyrze Peyrefitte'a na rzymskie sfery kościelne pt. „Klucze św. Piotra". Nie jest to jednak zdecydowana replika, poparta systematycznym wyjaśnianiem podniesionych zarzutów, choć może taka i była intencja siostry Marii-Ivony. Jej powieść to przede wszystkim dzieje udręczonej duszy, jej walk i załamań, buntu i nadziei, dzięki czemu ma ona akcenty głęboko ludzkie.

M. M.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE



IN HOC
SIGNO
VINCES